الجزء العاشر

كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد على التهانوي

صححه و زاد فيه و اوضحه و اعلم على راس المزيد بخطين
و افصحه الفقيه المولوي محمد وجيه مدرس
المدرسة الكلكتية و اعانه فيه المولوي
عبد الحق و المولوي غلام قادر
و رتب ذيله الويس اسپرنگر
التيرولي

اشتهار

کتب هاء مفصله الذیل در سوسیتّي بمعرض فروخت اند پس اگر کسی طالب و خریدار منجمله این کتب باشد باید که درخواست خریداري خود نزد بابو را جندرلال مترا محافظ کتب خانه اسیاتك سوسیتّي بگذراند و منجمله کتب مفصله قیمت جزو خورد ده آنه است (۱۰ آنه) و قیمت جزو متوسط دوازده آنه است (۱۲ آنه) و قیمت جز و کلان یکروپیه چهار آنه است (۱ روپیه ۴ آنه) *

تفصیل کتب که برای فروخت اند

ارشاد القاصد في اقصی المقاصد
یک جز و خورد

کشاف اصطلاحات الفنون
ده جز و کلان

فتوح الشام تصنیف ابي اسمعیل
بتمامة چهار جزو خورد

کتاب المغازي الواقدي
چهار جز و خورد

سرائع الاسلام
چهار روپیه

انیس المشرحین
دو روپیه

جوامع علم ریاضي
دو روپیه

کتاب اتقان في علوم القرآن للسیوطي
ده جزو خورد

اصابه في اسماء الصحابه
یازده جزو متوسط

سکندر نامه بحري
یک جز و متوسط
مشتمل بر نصف اول

فهرست طوسي
چهار جز و متوسط

فتوح الشام منسوب الی الواقدي
شش جزو خورد

اصطلاحات الصوفیة
دوازده آنه

خزانة العلم
سه روپیه

تاریخ نادري
دو روپیه

الشرعي يطلق على معنيين و المنطق و العلوم العربية من العلم الشرعي باحدهما و من الآت بالمعنى الآخر[ثم لفظ الشرعي يجيئ لمعنيين الاول ما يتوقف على الشرع اي لا يدرك لولا خطاب الشارع كوجوب الصلوة و الصوم و الزكوة و الحج و امثالها ويخرج من هذا مثل وجوب الايمان بوجود الله تعالى و علمه وقدرته وكلامه و وجوب تصديق النبي عليه الصلوة و السلام فان امثالها لا تتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليها لان ثبوت الشرع موقوف عليها فلو توقف شيئ من تلك الاحكام على الشرع لزم الدور و الثاني ما ورد به خطاب الشرع اي ما يثبت بالشرع سواء كان موقوفا على الشرع اولا فيتناول الكل لان وجوب الايمان بوجود الله تعالى و امثاله ورد به الشرع و ثبت بالشرع و ان كان لم يتوقف على الشرع هكذا في التوضيح و التلويح •]

الشريعة هي الائتمار بالتزام العبودية • و قيل هي الطريق في الدين و حينئذ الشرع والشريعة مترادفان كذا في الجرجاني •]

التشريع كالتصريف عند اهل البديع من المحسنات اللفظية و يسمى ايضا بالتوشيح و بذى القافيتين و سماه ابن الاصبع التوأم و سماه اهل الفرس بالمتلون كما يجيئ في فصل النون من باب اللام و هو ان يبني الشاعر بيتا ذاقافيتين على بحرين او ضربين من بحر واحد فعلى اي قافية وقعت كان شعرا مستقيما و الاقتصار على القافيتين من قبيل الاقتصار على الاقل اذ يجوز ان يبني على اكثر من قافيتين فمثال ما بني على القافيتين • شعر • يا خاطب الدنيا الدنية انها • شرك الردى و قرارة الاكدار • دار متىما اضحكت في يومها • ابكت غدا بعدا لها من دار • فان البيتين من الكامل و القافية الاولى الردى و حينئذ قرارة الاكدار مستزاد و ابتداء المصراع الثاني من قوله دار وانتهاؤه غدا و بعدا لها من دار مستزاد و القافية الثانية الاكدار و ابتداء الثاني من قوله دار و انتهاؤه من دار و مثال ما بني على الاكثر من القافيتين قول الحريري • شعر • جودي على المستنهر الصب الجوي • و تعطفي بوصاله و ترحمي • ذا المبتلى المتفكر القلب الشجي • ثم اكشفي عن حاله لاتظلمي • فالقافية الاولى الجوي والشجي والثانية تعطفي وثم اكشفي و الثالثة ترحمي وتظلمي • و اعلم انه زعم قوم اختصاص التشريع بالشعر على مايشعر على ذلك التعريف المذكور و تسميته بذى القافيتين و قيل بل يكون في النثر ايضا بان يبنى على سجعتين لو اقتصر على الاولى منهما كان الكلام تاما مفيدا و ان الحقت به السجعة الثانية كان في التامية والافادة على حاله مع زيادة معنى مازاد من اللفظ مثاله الآيات التي في اثنائها ما يصلح ان تكون فاصلة كقوله تعالى لتعلموا ان الله على كل شيئ قدير و ان الله قد احاط بكل شيئ علما و اشباه ذلك هكذا يستفاد من المطول و الاتقان في نوع الفواصل •

الشعاع بالضم و تخفيف العين المهملة هو ضوء الشمس كما في المنتخب • وقيل هو شيئ

مترقرق غيرضوء و يجيئ في فصل الهمزة من باب الضاد المعجمة • و تحت الشعاع نزد منجمان عبارتست از بودن كوكب زير نور آفتاب مختفي • و حد تحت الشعاع مختلف مي شود هر كوكب را بسبب اختلاف عرض و اختلاف منظر در هر شهر و هر برج و هر جهت و نيز گفته كه حد تحت الشعاع عطارد و زهره را دوازده درجه است و زحل و مشتري را پانزده درجه و مريخ را سيزده درجه اگرچه درين مقدار بعد پنهان نشوند زير نور آفتاب ولكن اگر بعد كم از نصف جرم باشد گويند محترق است و اگر كم از نصف قطر باشد تصميم است • و حد احتراق نزد جمهور شش درجه است و حد تصميم شانزده دقيقه كذا في كفاية التعليم •

الشفاعة بالفتح و تخفيف الفاء هي سؤال فعل الخير و ترك الضرر عن الغير لاجل الغير على سبيل التضرع قال النووي هي خمسة اقسام اولها مختصة بنبينا محمد صلى الله عليه و سلم وهي الاراحة من هول الموقف و طول الوقوف و هي شفاعة عامة تكون في المحشر حين تفزع الخلائق اليه عليه السلام والثانية في ادخال قوم في الجنة بغير حساب الثالثة الشفاعة لقوم استوجبوا النار والرابعة فيمن ادخل النار من المذنبين الخامسة الشفاعة في زيادة الدرجات لاهل الجنة في الجنة كذا في الكرماني شرح صحيح البخاري في كتاب التيمم [دانستني است كه شفاعت بر چند نوع است و همه انواع شفاعات ثابت است مر سيد المرسلين را صلى الله عليه وسلم بعضى بخصوص وي و بعضى بمشاركت و اول كسيكه فتح باب شفاعت كند آنحضرت باشد پس در حقيقت شفاعات همه راجع بحضرت وي شود و اوست صاحب شفاعات على الاطلاق نوع اول شفاعت عظمى است كه عام است مر تمام خلائق را مخصوص است به پيغمبر ما صلى الله عليه و سلم كه هيچكس را از انبياء عليهم السلام مجال جرأت و اقدام بران نباشد و آن براي اراحت و تخليص از طول وقوف در عرصات و تعجيل حساب و حكم كردگار تعالى و برآوردن ازان شدت و محنت دوم از براى در آوردن قومي در بهشت بغير حساب و ثبوت آن نيز وارد شده براي پيغمبر ما و نزد بعضى مخصوص بحضرت اوست سيوم در اقوامي كه حسنات و سيئات ايشان برابر باشد و بامداد شفاعت او به بهشت در آيند چهارم قومي كه مستحق و مستوجب دوزخ شده باشند پس شفاعت كند وايشان را در بهشت در آورد پنجم براي رفع درجات و زيادت كرامات ششم در گناهكاران كه بدوزخ در آمده باشند و بشفاعت برآيند و اين شفاعت مشترك است ميان سائر انبياء و ملائكه و علماء و شهداء هفتم در استفتاح جنت هشتم در تخفيف عذاب ازانها كه مستحق عذاب مخلد شده باشند نهم براي اهل مدينه خاصة دهم براي زيارت كنندگان قبر شريف و مكثرين صلوات برانحضرت صلى الله عليه و سلم • في المشكوة في باب الحوض و الشفاعة عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يحبس المؤمنون يوم القيامة حتى يهموا بذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا فيريحنا من مكاننا فيأتون آدم

فيقولون انت آدم ابو الناس خلقک الله بيده و اسکنك جنته واسجد لك ملائكته و علمك اسماء كل شيئ اشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا فيقول لست هناكم و يذكر خطيئته التي اصاب اكله من الشجرة و قد نهي ولكن ائتوا نوحا اول نبي بعثه الله الى الارض فيأتون نوحا فيقول لست هناكم و يذكر خطيّته التي اصاب سوأله ربه بغير علم و لكن ائتوا ابراهيم خليل الرحمٰن قال فيأتون ابراهيم فيقول اني لست هناكم ويذكر ثلث كذبات كذبهن و لكن ائتوا موسى عبدا اتاه الله تعالى التوراة وكلمه و قربه نجيّا قال فيأتون موسى فيقول اني لست هناكم و يذكر خطيّته التي اصاب قتله النفس و لكن ائتوا عيسى عبد الله و رسوله و روح الله وكلمته فيأتون عيسى فيقول لست هناكم ولكن ائتوا محمدا عبدا غفر الله له ماتقدم من ذنبه و ما تأخر قال فيأتوني فاستأذن على ربي في داره فيوذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني فيقول ارفع محمد و قل تسمع و اشفع تشفع و سل تُعطَه قال فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء و تحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحدّلي حدا فاخرُج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة ثم اعود الثـــانية فاستـــأذن على ربي في داره فيوذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد و قل تسمع و اشفع تشفع وسل تُعطَه قال فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء و تحميد يعلمنيـه ثم اشفع فيحدلي حدا فاخرج فاخرجهم من النـــار و ادخلهم الجنة ثم اعود الثالثة فاستأذن ربي في داره فيوذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد وقل تسمع و اشفع تشفع وسل تُعطَه قال فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء و تحميد يعلمنيه ثم اشفع فيحدلي حدا فاخرج فاخرجهم من النار و ادخلهم الجنة حتى ما بقي في النار الا من قد حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلا هذه الآية عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا ٭ و هذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم متفق عليه ٭ و عن عبد الله بن عمر بن العاص ان النبي صلى الله عليه و سلم تلا قول الله تعالى في ابراهيم رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعني فانه مني و من عصاني فانك غفوررحيم وقال عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك و ان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فرفع يديه فقال اللّٰهم امتي امتي و بكى فقال الله تعالى يا جبرئيل اذهب الى محمد و ربک اعلم فسله ما يبكيه فاتاه جبرئيل فسأله فاخبر رسول الله صلى الله عليه و سلم بما قال فقال الله بجبرئيل اذهب الى محمد فقل انا سنرضيک في امتک ولا نسوئك رواه مسلم ٭ و در روايات آمده است كه آنحضرت گفت كه من هرگز راضي نشوم تا يكيک از امتان من بمن نه بخشند هكذا في شرح الشيخ عبد الحق الدهلوي على المشكوة في باب الحوض و الشفاعة ٭]

[الشفعة بالضم و سكون الفاء من الشفع تقول شفعت الشيئ بكذا اذا جعلته شفعا اي زوجا ٭ وقيل من الشفاعة و شرعا تملك العقار على مشتريه جبرا بمثل ثمنه فالعقار احترازعن المنقول كالشجر و البناء

فانه منقول لم تجب الشفعة فيه الابتبعية العقار كالدار و الكرم و الرحى و غيرهاء و المتبادر ان يتملك ملكا طيبا فخرج الخبث كما اذا اشترى غير الشفيع بالاكراه فانه تصرف فاسد ويشترط الصحة للشفعة و قوله على مشتريه اى المتجدد الملك ظرف جبرا و قوله بمثل ثمنه احترزبه عما يملكه بلا عوض كما بالهبة و الارث و الصدقة او بعوض غير ثمن كالمهرو الاجارة و الخلع والصلح عن دم عمد فانه لاشفعة في شيئ منها و دخل فيه ما وهب بعوض فانه شراء ابتداء و انتهاء و قيد جبرا بناء على الاغلب فان المشتري لا يرضى فى الاكثر بتملك الشفيع و قولنا بمثل ثمنه اي بمثل ثمن العقار المشترى به فى المثلية و القيمية و مالزم بالحط و البناء و نحو هما فعارض و احترز به عما اذا اخذه باكثر او اقل فانه بالشراء لابالشفعة و بهذا اندفع ماقيل انه لا يشتمل ما اذا كان الثمن غير مثلي و ما اذا صنع المشتري المشفوعة باشياء كثيرة فان الشفيع ان اخذها فلا يأخذها بالثمن بل بمازاد الصنع فيها و الا يتركها هكذا في جامع الرموز [ثم اعلم ان الشفعة على ثلثة مراتب الاولى كون الشفيع شريكا في عين المبيع و الثانية كون الشفيع شريكا في حقوق المبيع كالشرب و الطريق و يسمى هذا الشفيع خليطا و الثالثة كون الشفيع ملاصقا ملكه بالمبيع و يسمى هذا الشفيع جارا فيراعى الترتيب فيها فيقدم الشريك على الخليط و الخليط على الجار فان سلم الشريك وجبت للخليط و ان سلم الخليط ثبتت للجار هكذا فى الهداية و غيرها •]

الشمع بالميم عند الصوفية هو النور الالهي كما وقع في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد شمع بالفتح در اصطلاح سالكان اشارت از پرتو الهي است كه ميسوزد دل سالک را باطوار مينمايد و نيز اشارت از نور عرفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند • و شمع الهي قرآن مجيد را گويند و آفتاب و ماهتاب را نيز •

الشيعة بالكسر و سكون المثناة التحتانية فرقة من كبار الفرق الاسلامية وهم الذين شايعوا عليا و قالوا انه الامام بعد رسول الله صلى الله عليه و سلم بالنص الجلي او الخفي و اعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه و عن اولاده و ان خرجت فبظلم او تقية منه او من اولاده وهم اثنـان و عشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة و زيدية و امامية اما الغلاة فثمـانية عشر السبائية و الكاملية و البنانية و المغيرية و الجناحية و المنصورية و الخطابية و الغرابية والذمية و الهشامية و الزرارية و اليونسية و الشيطانية والزرامية والمفوضة و البدائية و النصرية و الاسماعيلية و اما الزيدية فثلث فرق الجارودية و السليمانية و البتيرية كذا في شرح المواقف •

فصل الفاء * الشرف هو عند المنجمين يطلق على قدر من الاقدار المتزايدة كما يجيئ •

الاشرف نزد صوفيه عبارتست از ارتفاع و سائط هرچند ميان موجِد و موجَد وسائط كمتر و احكام وجوبش بر احكام امكانش اغلب آن شيئ اشرف و اگر وسائط اكثر ميان وي وحق آن شيئ اخس

از بهر همین عقل اول و ملائکهٔ مقربین از انسان کامل اشرف باشند و انسان از ایشان اکمل • نظم • میان اشرف و اکمل تمیز است • ترا کردم خبر درباب نیکو • ملک اشرف بود زانسان کامل • ولی انسان کامل اکمل آز او • کذا نقل عن عبد الرزاق الکاشي •

الشغف بفتح الشين و الغين المعجمة عند السالكين هو من مراتب المحبة كما سبق في فصل الباء الموحدة من باب الحاء المهملة • در صحائف گوید شغف را پنج درجه است اول امتثال امر محبوب طوعا و رغبة دوم محافظت باطن از غیر محبوب درین مقام اسرار خود از غیر محبوب نگاهدارد قال عليه السلام أستر ذهبك و ذهابك و مذهبك مذهب عبارتست از کمال مرد در محبت و ذهاب مسافرتست سوي دوست نه بیني که رسول صلى الله عليه و سلم مذهب شریعت بهرکس نمود و مذهب عشق جز بر من ظاهر نکرد میگوید استرني بسرك الجميل سیوم معادات اعداي دوست قال عليه السلام نعادي بعد اوتك من خالفك من خلقك چهارم محبت محبان محبوب قال عليه السلام اسألك حبك و حب من احبك پنجم اخفاي احوال که میان عاشق و معشوق رود قيل لولا الدموع الفاضحة فكتمان الحال من منازل الرجال انتهى •

الشفاف بالفتح و تشديد الفاء هو ما لا لون له و لا ضوء كالهواء كذا قال السيد السند في حواشي شرح التجريد و فسره الشيخ في الشفاء بما لا يمنع الشعاع عن النفوذ و لغة الصحاح تساعده شف عليه ثوبه يشف شفوفا و شفيفا اي رق حتى يرى ماخلفه و ثوب شفوف و شف اي رقيق كذا في بعض حواشي شرح هداية الحكمة •

فصل القاف * الشرق بالفتح و سكون الراء جاي بر آمدن آفتاب مشرق کذلك • و دائرة المشرق و المغرب هي دائرة اول السموات و قد سبق • و نقطة المشرق هي الاعتدال الربيعي و يسمى مشرق الاعتدال ايضا و قد سبق في بيان دائرة البروج في فصل الراء من باب الدال • کوکب مشرقي آن باشد که پیش از آفتاب برآید و چون بعد از آفتاب فروشود اورا مغربي خوانند • و حد تشریق و تغریب علویات شصت درجه است و حد زهره چهل و پنج درجه و عطارد بیست و یکدرجه کذا فی الشجرة و اگر بُعد ایشان از آفتاب زیاده ازین گردد ظهور و اخفاي ایشان را تشریق و تغریب نگویند و بدایت تشریق و تغریب حد رؤیت است و اگر بُعد کم از حد رؤیت باشد آنرا هم تشریق و تغریب نگویند کذا في کفایة التعلیم

[**التشريق** تقديد اللحم و منه ايام التشريق و هو ثلثة ايام بعد يوم الاضحى و ايام النحر ثلثة ايام من يوم الاضحى و الكل يمضي باربعة اولها نحر لا غير و آخرها تشريق لا غير و المتوسطان نحر و تشريق كذا في الهداية • و تكبيرات التشريق هي هذه الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله و الله اكبر الله اكبر و لله الحمد وهي واجبة مرة عقيب كل صلوة بجماعة مستحبة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من آخر ايام التشريق كذا في شرح الوقاية و غيرها •]

الشق بالفتح عند الاطباء هو تفرق اتصال في طول العصب كذا في شرح القانونچة •

الشقيقة كالسفينة مشتق من الشق و هي عند الاطباء قسم من الصداع و هو الوجع في احد جانبي الرأس • و في الصحاح هي وجع يأخذ نصف الرأس و الوجه • و قال النفيس قد تكون الشقيقة عامة تعم جميع الرأس و الفرق بينها وبين البيضة انه اذا انضغطت الشرائين و منعت من الضربان قل تصاعد الفضول اذ الابخرة منها تتصاعد الى الدماغ بخلاف البيضة كذا في بحر الجواهر • و في الموجز هي كالبيضة الا انها تختص شقا من الرأس و تدبيرها تدبيرها انتهى قال الاقسرائي هذا الكلام يدل على اشتراط الشروط المذكورة في البيضة في الشقيقة ايضا لكن المشهور عدم اشتراطها •

الاشتقاق عند اهل العربية يحد تارة باعتبار العلم كما قال الميداني هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى و التركيب فترد احدهما الى الآخر فالمردود مشتق و المردود إليه مشتق منه و تارة باعتبار العمل كما يقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التركيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق و المأخوذ منه مشتق منه كذا في التلويح في التقسيم الاول مثلا الضارب يناسب الضرب في الحروف و المعنى و قد اخذ منه بناء على ان الواضع لما وجد في المعاني ما هو اصل تتفرع منه معان كثيرة بانضمام زيادات اليه عيّن بازائه حروفا و فرع منها الفاظا كثيرة بازاء المعاني المتفرعة على ما تقتضيه رعاية المناسبة بين الالفاظ و المعاني فالاشتقاق هو هذا الاخذ و التفريع لا المناسبة المذكورة و ان كانت ملازمة له فالاشتقاق عمل مخصوص فان اعتبرناه من حيث انه صادر عن الواضع احتجنا الى العلم به لا الى عمله فاحتجنا الى تحديده بحسب العلم كما قال الميداني و الحاصل منه العلم بالاشتقاق فكانه قيل العلم بالاشتقاق هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في اصل المعنى و التركيب فتعرف ارتداد احدهما الى الآخر و اخذه منه و ان اعتبرناه من حيث انه يحتاج اخذنا الى عمله عرّفناه باعتبار العمل فنقول هو أن تأخذ الخ هذا حاصل ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في المبادي اللغوية • اعلم انه لابد في المشتق اسما كان او فعلا من امور احدها ان يكون له اصل فان المشتق فرع مأخوذ من لفظ آخر ولو كان اصلا في الوضع غير مأخوذ من غيره لم يكن مشتقا وثانيها ان يناسب المشتق الاصل في الحروف اذ الاصالة و الفرعية باعتبار الاخذ لا تتحققان بدون التناسب بينهما و المعتبر المناسبة في جميع الحروف الاصلية فان الاستسباق من السبق مثلا يناسب الاستعجال من العجل في حروفه الزائدة و المعنى و ليس بمشتق منه بل من السبق وثالثها المناسبة في المعنى سواء لم يتفقا فيه او اتفقا فيه و ذلك الاتفاق بان يكون في المشتق معنى الاصل اما مع زيادة كالضرب فانه للحدث المخصوص و الضارب فانه لذات ما له ذلك الحدث واما بدون زيادة سواء كان هناك نقصان كما في اشتقاق الضرب من ضرب على مذهب الكوفيين اولا بل يتحدان في المعنى كالمقتل مصدر من القتل

و البعض يمنع نقصان اصل المعنى في المشتق وهذا هو المذهب الصحيح * وقال البعض لابد في التناسب من التغاير من وجه فلا يجعل المقتل مصدرا مشتقا من القتل لعدم التغاير بين المعنيين وتعريف الاشتقاق يمكن حمله على جميع هذه المذاهب * التقسيم * الاشتقاق اي مطلقا ان جعل مشتركا معنويا او ما يسمى به ان جعل مشتركا لفظيا ثلثة اقسام لانه ان اعتبرت فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب بينها يسمى بالاشتقاق الاصغر و ان اعتبرت فيه الموافقة فيها بدون الترتيب يسمى بالاشتقاق الصغير و ان اعتبرت فيه المناسبة في الحروف الاصول في النوعية او المخرج للقطع بعدم الاشتقاق في مثل الحبس مع المنع و القعود مع الجلوس يسمى بالاكبر مثال الاصغر الضارب و الضرب و مثال الصغير كني وناك و مثال الاكبر ثلم و ثلب فالمعتبر في الاصغر الترتيب و في الصغير عدم الترتيب و في الاكبر عدم الموافقة في جميع الحروف الاصول بل المناسبة فيها فتكون الثلثة اقساما متباينة * و ايضا المعتبر في الاصغر موافقة المشتق للاصل في معناه و في الصغير و الاكبر مناسبة فيه بان يكون المعنيان متناسبين في الجملة هكذا ذكر صاحب مختصر الاصول و المشهور تسمية الاول بالصغير و الثاني بالكبير و الثالث بالاكبر و الاشتقاق عند الاطلاق يراد به الاصغر وتعريف الاشتقاق المذكور سابقا كما يمكن ان يكون تعريفا لمطلق الاشتقاق كما هو الظاهر لكون المناسبة اعم من الموافقة كذلك يمكن حمله على تعريف الاشتقاق الاصغر بان يراد بالتناسب التوافق * و في تعريفات الجرجاني و الاشتقاق نزع لفظ من آخر بشرط مناسبتهما معنى و تركيبا ومغايرتهما في الصيغة * الاشتقاق الصغير و هو ان يكون بين اللفظين تناسب في الحروف والترتيب نحو ضرب من الضرب و الاشتقاق الكبير و هو ان يكون بين اللفظين تناسب في اللفظ و المعنى دون الترتيب نحو جبذ من الجذب و الاشتقاق الاكبر و هو ان يكون بين اللفظين تنـــاسب في المخرج نحو نعق من النهق انتهى اعلم ان من اشتـــرط التغير في المعنى نظر الى ان المقاصد الاصلية من الالفاظ معانيها و اذا اتحد المعنى لم يكن هناك تفرع واخذ بحسبه و ان امكن بحسب اللفظ فالمناسب ان يكون كل واحد اصلا في الوضع و عرف المشتق بما ناسب اصلا بحروفه الاصول و معناه بتغير ما اي في المعنى و من لم يشترط اكتفى بالتفرع والاخذ من حيث اللفظ فحذف قيد التغير من هذا التعريف * فان قلت نحو أسد مع أسد يندرج في التعريفين فما تقول في ذلك جمعا ومفردا * قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق و يمكن ان يعتبر التغير تقديرا فيندرج فيهما ويكون من نقصان حركة و زيادة مثلها واما الحلب والحلب بمعنى واحد فيمكن ان يقال باشتقاق احدهما من الآخر كالمقتل مع القتل و ان يجعل كل واحد اصلا في الوضع لعدم الاعتداد بهذا التغير القليل * فان قلت ما الفرق بين الاشتقاق والعدل المعتبر في منع الصرف * قلت المشهور ان العدل يعتبر فيه الاتحاد في المعنى و الاشتقاق ان اشترط فيه الاختلاف في المعنى كانا متباينين

و الا فالاشتقاق اعم الا ان الشيخ ابن الحاجب قد صرح في بعض مصنفاته بمغايرة المعنى في العدل فالاولى ان يقال انه صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها و الاشتقاق اعم من ذلك فالعدل قسم منه و لذلك قال في شرحه للكافية عن الصيغة المشتقة هي منها فجعل ثُلٰث مشتقة من ثلثة ثلثة هذا كله خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية العضدي • اعلم ان المشتق قد يطرد كاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعل التفضيل وظرفي الزمان و المكان و الآلة وقد لا يطرد كالقارورة فانها مشتقة من القرار لانها لا تطلق على كل مستقر للمائع و كالدبران مشتق من الدبر و لا يطلق مما يتصف به الاعلى خمسة كواكب في الثور و كالخمر مشتق من المخامرة مختص بماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد و لا يطلق على كل ما توجد فيه المخامرة و نحو ذلك وتحقيقه ان وجود معنى الاصل في المشتق قد يعتبر بحيث يكون داخلا في التسمية و جزأ من المسمى و المراد ذات مّا باعتبار نسبة معنى الاصل اليها بالصدور عنها او الوقوع عليها او فيها أو نحو ذلك فهذا المشتق يطرد في كل ذات كذلك كالاحمر فانه لذات مّا لها حمرة فاعتبرت في المسمى خصوصية صفة اعني الحمرة مع ذات مّا في جميع محاله و قد يعتبر وجود معنى الاصل من حيث ان ذلك المعنى مصحح للتسمية بالمشتق مرجح لها من بين سائر الاسماء من غير دخول المعنى في التسمية و كونه جزأ من المسمى و المراد بالمشتق حينئذ ذات مخصوصة فيها المعنى لا من حيث هو اي ذلك المعنى في تلك الذات بل باعتبار خصوصها فهذا المشتق لا يطرد في جميع الذوات المخصوصة التي يوجد فيها ذلك المعنى اذ مسماه تلك الذات المخصوصة التي لا توجد في غيرها كلفظ الاحمر اذا جعل علما لولده حمرة وحاصل التحقيق الفرق بين تسمية الغير بالمشتق لوجود المعنى فيه فيكون المسمى هو ذلك الغير و المعنى سببا للتسمية به كما في القسم الثاني فلا يطرد في مواضع وجود المعنى وبين تسميته لوجوده اي مع وجود المعنى فيه فيكون المعنى داخلا في المسمى كما في القسم الاول فيطرد في جميعها فاعتبار الصفة في احدهما مصحح للاطلاق و في الآخر موضح للتسمية * فائدة * المشتق عند وجود معنى المشتق منه حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب و قبل وجوده مجاز اتفاقا كالضارب لمن لم يضرب و سيضرب و بعد وجوده منه و انقضائه كالضارب لمن قد ضرب و هو الآن لا يضرب فقد اختلف فيه على اقوال اولها مجاز مطلقا و ثانيها حقيقة مطلقا و ثالثها انه ان كان مما يمكن بقاؤه كالقيام و القعود فمجاز و ان لم يكن مما يمكن بقاؤه كالمصادر السيالة نحو التكلم و الاخبار فحقيقة ودلائل الفرق الثلث تطلب من العضدي وحواشيه * فائدة * قال مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مبحث الماهية اعلم ان في معنى المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات و الصفة و النسبة و هو القول المشهور الثاني انه مركب من النسبة و المشتق منه فقط و اختاره السيد السند و استدل عليه بان مفهوم الشيء غير معتبر في الناطق و الا لكان العرض العام داخلا في الفصل

و لا ما يصدق هو عليه و الا انقلب الامكان بالوجوب في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشيئ الذي له الضحك هو الانسان و ثبوت الشيئ لنفسه ضروري * و انت تعلم ان مفهوم المشتق ليس فصلا بل يعبر عن الفصل و ما ذكر من لزوم الانقلاب نفيه ذهول عن القيد مع ان دخول النسبة التي هي معنى غير مستقل بالمفهومية في حقيقة من غير دخول احد المنتسبين فيها مما لا يعقل و الثالث ما ذهب اليه المحقق الدواني من انه امر بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن الاسود و الابيض و نحوهما بالفارسية بسياه و سفيد و نظايرهما و لا يدخل فيه الموصوف لا عاما و لا خاصا و الا كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيئ الابيض او الثوب الثوب الابيض و كلاهما معلوم الانتفاء بل معناه اي معنى المشتق هو القدر الناعت المحمول بالعرض مواطاة وحده اي من غير ان يعتبر فيه الموصوف و لا النسبة بل الامر البسيط الذي هو مفهوم المبدء اي المشتق منه بحيث يصح كونه نعتا لشيئ هكذا في شرح السلم للمولوي مبين * وليس بينه و بين المشتق منه تغاير حقيقة فالابيض اذا اخذ لا بشرط شيئ فهو عرضي و مشتق و اذا اخذ بشرط لا شيئ فهو عرض و مشتق منه و اذا اخذ بشرط شيئ فهو ثوب ابيض مثلا [فحاصل كلام المحقق انه لا فرق بين العرض و العرضي و الحمل حقيقة و انما الفرق بالاعتبار كما بين الجنس و المادة فالابيض اذا اخذ من حيث هو هو اي لا بشرط شيئ فهو يحمل على الجسم و يتحد معه و يحمل على البياض و يتحد معه ايضا لكنه فرق بين الاتحادين فان اتحاده مع الجسم اتحاد عرضي بان مبدءه كان قائما به فبهذه الجهة يتحد معه و يحمل عليه و اتحاده مع البياض اتحاد ذاتي لان الشيئ لا يكون خارجا عن نفسه بل اتحاده معه ذاتي بانه لو كان البياض موجودا بنفسه بحيث لا يكون قائما بالجسم لكان ابيض بالذات فالابيض عند هذا المحقق معنى بسيط لا تركيب فيه اصلا و لا مدخل فيه للموصوف لا عاما و لا خاصا و لهذا قال ذلك المحقق ان المشتق بجميع اقسامه لا يدل على النسبة و لا على الموصوف لا عاما و لا خاصا هكذا في شرح السلم للمولوي مبين] و انت تعلم ان الامر لو كان كذلك لكان حمل الابيض على البياض القائم بالثوب صحيحا و ذلك باطل بالضرورة مع انه مستبعد جدا كيف و يعبر بالفارسية عن البياض بسفيدي و عن الابيض بسفيد و الحق ان حقيقة معنى المشتق امر بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف نظرا الى الوصف القائم به فالموصوف و الوصف و النسبة كل منها ليس علة و لا داخلا فيه بل منشأ لانتزاعه و هو يصدق عليه و ربما يصدق على الوصف و النسبة فتدبر * فائدة * قال في الاحكام هل يشترط قيام الصفة المشتق منها بماله الاشتقاق فذلك مما اوجبه اصحابنا و نفاه المعتزلة و كانه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن و تامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بماله الاشتقاق فان المعتزلة جعلوا المتكلم لا باعتبار كلام هو له بل باعتبار كلام حاصل بجسم كاللوح المحفوظ

و غيره و يقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم و توضيح ذلک يطلب من العضدي و حواشيه * اعلم ان الاشتقاق كما يطلق على ما عرفت كذلک يطلق على قسم من التجنيس عند اهل البديع و قد سبق و بعضي گويند که اشتقاق آنست که از نظم يا نثر کلماتي جمع کرده شود که حروف آنها در گفتار متقارب باشند و متجانس يکديگر و بهتر آنست که ازيک کلمه مشتق باشند نحو قوله تعالى فروح و ريحان وجنة نعيم * [و در حديث الظلم ظلمات يوم القيمة و مثل البدعة شرک الشرک * و در نثر فارسي آفرين فراوان آفريننده را که چندين عوارف عرفان درحق من ناسپاس نا حق شناس ارزاني فرموده * و درنظم فارسي اميرخسرو دهلوي فرموده * بيت * گر ذرهٔ زمهر قبولت بمن رسد * در ثروت از ثرى به ثريا برد مرا * و در شعرعربي نيز آمده * شعر * انما الدنيا الدواهي و الدواهي * قط لا تنجو بلاهي و البلاهي *] و در جامع الصنائع گويد که اين خاصهٔ کلمات عربي است مثاله حکيم آنست کز حکم بداند که حکم محکم حق کسى نيست *

[شبيه الاشتقاق نوعي است از انواع رد العجز على الصدر و آن آوردن دو لفظ است در صدر بيت و عجز که باهم متجانس باشند و از يک کلمه مشتق نبوند و در معني متغاير باشند * شعر * حصر جفاي عشق وبيان جمال تو * نتوان گماشت بر فلک نيلگون حصار * كذا في مجمع الصنائع] *

الشوق بالفتح و سكون الواو حدّه عند اهل السلوک هيجان القلب عند ذكر المحبوب و قال بعض اهل الرياضة الشوق في قلب المحب كالفتيلة في المصباح و العشق كالدهن في النار و قال عالم الشوق جوهر المحبة و العشق جسمها * قيل من اشتاق الى الله انس الله و من انس طرب و من طرب وصل و من وصل اتصل و من اتصل طوبى له و حسن مآب * و سئل ابو علي ما الفرق بين الشوق و الاشتياق فقال الشوق يسكن باللقاء و الاشتياق لا يزول باللقاء بل يزيد و يتضاعف كذا في خلاصة السلوک * و درمجمع السلوک مى آرد يکى از احوال محبت شوق است که نزد محب حادث شود و حدوث شوق بعد از محبت از مواهب الٰهيه است کسب را درو دخلى نيست شوق از محبت همچون زهد از توبه است چون توبه قرار ميگيرد زهد ظاهر ميگردد و چون محبت قرار گيرد شوق ظاهر مى‌شود * قال ابو عثمان الشوق ثمرة المحبة من احب الله اشتاق الى لقائه * و قال النصرآبادي للخلق كلهم مقام الشوق لا مقام الاشتياق و من دخل مقام الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له اثر و لا قرار و آن اشارت است بر آنکه اشتياق اعلى از شوق است که شوق بلقاء سکون مى گيرد و اشتياق بلقاء سکون نمى‌گيرد *

فصل الكاف * **الشرک** بالكسر انبازشدن و اعتقاد انباز بخدائى بى انبار كما في المنتخب

قال العلماء الشرک على اربعة انحاء الشرك في الالوهية و الشرک في وجوب الوجود و الشرك في التدبير و الشرک في العبادة و ليس احد اثبت لله تعالى شريكا يساويه في الالوهية و الوجوب و القدرة و الحكمة الا الثنوية فانهم يثبتون الٰهين احدهما حكيم يفعل الخير و الثاني سفيه يفعل الشر و يسمون الاول باسم يزدان و الثاني باسم اهرمن و هو الشيطان بزعمهم و اما الشريك في العبادة و التدبير ففي الذاهبين اليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب و هم فريقان منهم من يقول انه سبحانه خلق هذه الكواكب و فوض تدبير العالم السفلي اليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد هذه الكواكب تعبدا لله و نطيعه و هٰولاء هم الفلاسفة • و منهم قوم غلاة ينكرون الصانع و يقولون هذه الافلاك و الكواكب اجسام واجبة الوجود لذواتها و يمتنع عليها العدم فهي المدبرة لاحوال العالم السفلي و هٰولاء هم الدهرية الخالصة • و ممن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح و منهم ايضا عبدة الاوثان • و لابد من بيان سبب عبادة الاوثان اذ عبادة الاحجار من جم غفير عقلاء ظاهر البطلان و قد ذكروا لها وجوها • الوجه الاول ان الناس لما رأوا تغيرات هذا العالم منوطة و مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس و بعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول الاربعة التي بسببها تحدث الاحوال المختلفة في هذا العالم ثم ان الناس رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا انبساط السعادات و النحوسات بكيفية وقوعها في طوالع الناس على احوال مختلفة فلما اعتقدوا ذلک غلبت على ظنونهم ان مبدء الحوادث هو الاتصالات الكوكبية فبالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقدها واجبة الوجود لذواتها و هي خلقت هذا العالم • و منهم من اعتقد حدوثها و كونها مخلوقة للاله الاكبر الا انها هي المدبرة لاحوال هذا العالم و هٰولاء هم الذين اثبتوا الوسائط بين الاله الاكبر و بين احوال هذا العالم ثم انهم لما رأوا ان هذه الكواكب قد تغيب عن الابصار في اكثر الاوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه كاتخاذهم صنم الشمس من الذهب و الياقوت و الالماس ثم اشتغلوا بعبادة تلک الاصنام و غرضهم منها عبادة تلک الكواكب و التقرب اليها و اما الانبياء فلهم مقامان احدهما اقامة الدليل على ان هذه الكواكب لا تأثير لها البتة في احوال هذا العالم لما قال الله تعالى الا له الخلق و الامر بعد ان بين انها مسخرات • و ثانيهما ان بتقدير تأثيرها دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة و الاشتغال بعبادة الخالق اولى من الاشتغال بعبادة المخلوق • في الكشاف في تفسير قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون الند المماثل في الذات المخالف في الصفات • فان قلت كانوا يسمون اصنامهم باسمه و يعظمونها بما يعظم به من القرب و ما كانوا يزعمون انها تخالف الله و تناديه قلت لما تقربوا اليها و عظموها و سموها آلهة اشتبهت حالهم حال من يعتقد انها آلهة مثله قادرة على مخالفته و مضادته فقيل لهم ذلک على سبيل التهكم • الوجه الثاني ما ذكره ابو معشر و هو ان كثيرا من اهل الصين و الهند كانوا يثبتون الآله و الملائكة

الا انهم يعتقدون انه تعالى جسم ذو صورة حسنة و كذا الملائكة لكنهم احتجبوا عنا بالسموات فاتخذوا صورا و تماثيل فيتخذون صورة في غاية الحسن و يقولون انها هيكل الأله و صورة اخرى دونها في الحسن و يجعلونها صورة الملائكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة الزلفى من الله و ملائكته فالسبب على عبادة الاوثان على هذا اعتقاد ان الله سبحانه جسم وفي مكان الوجه الثالث ان القوم يعتقدون ان الله فوض تدبير كل من الاقاليم الى ملك معين و فوض تدبيركل قسم من اقسام العالم الى روح سماوي بعينه فيقولون مدبر البحار ملك و مدبر الجبال ملك آخر و هكذا فاتخذوا لكلواحد من الملائكة المدبرة صنما مخصوصا و يطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الكلي و للقوم ههنا تأويلات آخر تركناها لمخافة الاطناب • اعلم انهم اختلفوا في ان لفظ المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك و قال اسم المشرك لا يتناول الا عبدة الاوثان [لقوله تعالى ان الذين كفروا من اهل الكتاب و المشركين في نار جهنم خالدين فيها اولئك هم شر البرية الآية فالله تعالى عطف المشركين على اهل الكتاب والعطف يقتضي المغايرة بين المعطوف و المعطوف عليه] و الاكثرون من العلماء على ان المشرك يتناول الكفار من اهل الكتاب ايضا و هو المختار• قال ابوبكر الاصم كل من جحد رسالته فهو مشرك قال الله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقد دلت الآية على ان ما سوى الشرك قد يغفرالله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهود و النصارى ليس بشرك لوجب ان يغفرهم الله تعالى في الجملة و ذلك باطل [والجواب عن الآية بوجهين الاول ان لفظ المشركين عطف على الذين الخ والمعنى ان الذين كانوا مؤمنين بنبي من الانبياء او كانوا من اهل الكتاب ثم كفروا بمحمد صلى الله عليه وآله واصحابه و سلم و لم يومنوا به فاشركوا به و ان الذين كانوا مشركين من الابتداء كلاهما في نار جهنم الخ و الثاني ان عطف المشركين على اهل الكتاب من قبيل عطف العام على الخاص و المعنى ان الذين كفروا من اهل الكتاب و جميع المشركين سواء كانوا من اهل الكتاب كاليهود و النصارى و عبدة الاوثان كلهم في نار جهنم] ثم القائلون بدخول اليهود و النصارى تحت اسم المشرك اختلفوا على قولين فقال قوم وقوع هذا الاسم عليهما من حيث اللغة و قال الجبائي و القاضي هذا الاسم من جملة الاسماء الشرعية لانه تواتر النقل عن رسول الله صلى الله عليه و سلم انه كان يسمي كل من كان كافرا بالمشرك و قد كان في الكفار من لا يثبت الها اصلا او كان شاكا في وجوده اوكان شاكا في وجود الشريك و قد كان فيهم من كان عند البعثة منكرا للبعث و القيمة فلا جرم كان منكرا للبعثة و للتكليف و ما كان يعبد شيئا من الاوثان و عابدوا الاوثان فيهم من كانوا لايقولون انهم شركاء الله في الخلق و تدبير العالم بل كانوا يقولون هؤلاء شفعاءنا عند الله فثبت ان الاكثرمنهم كانوا مقرين بان اله العالم واحد و انه ليس له في الالهية بمعنى خلق العالم و تدبيره شريك و نظير

كما يدل عليه قوله تعالى لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم فاذا ثبت ان وقوع اسم المشرك على الكافر ليس من الاسماء اللغوية بل من الاسماء الشرعية كالزكوة و الصلوة و غيرهما وجب اندراج كل كافر تحت هذا الاسم هذا كله خلاصة ما في التفسير الكبير في سورة الانعام في تفسير قوله تعالى و اذ قال ابراهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة وفي سورة البقرة في تفسير قوله تعالى و لا تنكحوا المشركات و المفهوم من الانسان الكامل ايضا ان المشرك لايتناول الكفار باجمعهم قال ما في الوجود حيوان الا و هو يعبد الله اما على التقييد بمحدث و مظهر و هو المشرك و اما على الاطلاق و هو الموحّد و كلهم عباد الله على الحقيقة لاجل الوجود الحق فان الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي ان لا يظهر في شيئ الا و يعبد ذلك الشيئ و قد ظهرت في ذات الوجود فمن الناس من عبد الطبائع اي العناصر وهي اصل العالم ومنهم من عبد الكواكب و منهم من عبد المعدن و منهم من عبد النار و لم يبق شيئ في الوجود والا و قد عبد شيئا من العالم الا المحمديون فانهم عبدوه من حيث الاطلاق بغير تقييد بشيئ آخر من المحدثات انتهى [بايد دانست كه علماء فرموده اند كه شرك بر چهار وجه مي شود گاهي در عدد ميباشد و آن را بلفظ احد نفي فرموده و گاهي در مرتبه ميباشد و آنرا بلفظ صمد نفي فرموده و گاهي به نسبت مي باشد و آنرا بلفظ لم يلد و لم يولد نفي فرموده و گاهي در كار و تأثير مي‌باشد وآنرا بلفظ لم يكن له كفوا احد نفي فرموده و نيز گفته اند كه ارباب مذاهب باطله پنج فرقه اند اول دهريه گويند كه عالم را صانع نيست كيف ما اتفق مواد مجتمع شده و صورتها پذيرفته موجود ميشود پس چون مسلمان لفظ هو بر زبان راند از عقائد دهريان بيزار شد دوم فلاسفه برآنند كه عالم را صانعي است اما صفت ندارد يعني تأثيرات كه در عالم است از و سائط است نه ازآن ذات و در حقيقت مذهب هنود نيز همين است و چون مرد مؤمن لفظ الله خواند كه دلالت بر استجماع جميع صفات كمال دارد از عقيدهٔ اين فرقها خلاص يافت سيوم ثنويه گويند كه يك صانع تمام عالم را كفايت نميكند زيراچه در اين عالم بعضي خير و بعضي شر است و خالق خير را خير ضرور است و خالق شر را شر ضرور است لابد دو صانع بايد خالق خير يزدان است و خالق شر اهرمن پس مؤمن از لفظ احد ازين شرك نجات يافت چهارم بت پرستان كه عبادت بتان را وسيلهٔ رواي حاجات دنيوي و ديني خود اعتقاد ميكنند مؤمن بلفظ صمد ازين عقيده صاف شد و همچنين گمراهان اهل كتاب از يهود كه حضرت عزير را فرزند و نصارى حضرت عيسى را فرزند خدا ميگويند پس مؤمن بلفظ لم يلد و لم يولد ازين عقيده پاك شد پنجم مجوسيان مي گويند كه اهرمن در قوت تأثيرات و ايجاد همسر يزدان است و هميشه در جنود يزدان و اهرمن منازعت مي باشد در بعضي وقت حكم يزدان جاري مي شود در عالم خير و نيكي غالب مي آيد و دربعضي وقت لشكر اهرمن زور مي كند و در عالم بدي و قبيح پيدا مي شود پس مؤمن بلفظ

لم يكن له كفوا احد ازين عقيدهٔ خالص شد و لهذا اين سورة را اخلاص ناميدند پستر دانستني است كه تفصيل انواع شرك كه در عالم واقع است اين است كه فرقهٔ دو صانع اعتقاد مي كنند يكي حكيمي كه مصدر خير و نيكوئيها است و آنرا يزدان مي گويند و ديگر سفيهي كه مصدر شر و بديها است و آنرا اهرمن مي نامند و اين جماعه را ثنويه مي گويند و بطلان مذهب ايشان هم بزبان ايشان ظاهراست زيراكه آن صانع سفيه اگر پيدا كردهٔ صانع حكيم است پس صادر شدن شر از حكيم لازم آمد و اگر بخودي خود پيدا شده است پس واجب الوجود شد و واجب الوجود را كمال علم و كمال قدرت و كمال حكمت لازم است پس اين واجب الوجود جاهل و سفيه گرديد * و فرقهٔ دوم كه خود را صابئين نامند گويند كه هرچند وجوب وجود و علم و قدرت و حكمت خاص بخدا است ليكن او تعالى كارهاي اين عالم را بستارهاي آسماني وابسته گردانيده و تدبير خير و شررا بايشان تفويض فرموده پس ما را بايد كه ارواح اين ستارها را بغايت تعظيم پيش آئيم تا كار روائي ما كنند و مذهب ايشان نيز بزبان ايشان باطل مي شود زيرا كه اگر خداي تعالى عبادت ما را مي‌داند پس اين عبادت كواكب لغو و بيحاصل شد زيراكه تقربي كه مارا بسبب عبادت بجناب او تعالى حاصل شد مستغني خواهد كرد مارا از توسل بارواح اين كواكب و اگر او تعالى عبادت مارا نمي داند پس در علم او قصور افتاد پس واجب الوجود نشد و نيز آن كواكب كه كارروائي ما ميكنند اگر بخودي خود ميكنند پس در قدرت برابر شدند و شرك در قدرت لازم آمد و اگر بقدرت دادن خدا ميكنند پس چنانچه او تعالى آنها را وسائط كارروائي ما ساخته است همچنان داعيهٔ فيضرساني ما را در دلهاي آنها مي اندازد و خواهد انداخت و نيز هرگاه عبادت آنها مثل عبادت خدا مي كنند پس آنها را برابر خدا كردند پس شركت در عبادت لازم آمد * وفرقهٔ سيوم هنودند گويند كه روحانيات غيبيه كه مدبر امور عالم اند صورتهاي رنگارنگ دارند و از مايان در پرده و حجاب اند پس ما را ميبايد كه صورتهاي آن روحانيات را از اجسام خوشنما مثل زر و سيم ساخته بتعظيم پيش آئيم كه تعظيم اين صورتها درحقيقت تعظيم آنها است تا اين روحانيات از ما راضي شوند و كارروائيهاي ما كنند و ابطال مذهب فرقهٔ دوم عين ابطال مذهب اين فرقه است * و فرقهٔ چهارم پيرپرستانند كه گويند چون مرد بزرگي كه بسبب كمال رياضت و مجاهدت مستجاب الدعوات و مقبول الشفاعات شده ازين جهان مي گذرد در روح او قوتي عظيم و وسعتي بس فخيم بهم ميرسد هركه صورت اورا برزخ سازد يا بر گور او سجود و تذلل كند يا در مكان عبادت او اورا ياد كند يا بنام او نذر و نياز كند وامثال آن پس روح او بسبب كمال او بران مطلع مي شود و در دنيا و آخرت در حق او شفاعت مي كند * وفرقهٔ پنجم جماعهٔ از عوام هنودند گويند كه حق تعالى در ذات خود منزه است ازآنكه كسي او را عبادت تواند كرد زيرا چه او تعالى در عقل و ذهن مايان نمي آيد و بسبب تنزه او از جسم و تمكن بمكان تصور نمي تواند شد پس سبيل

عبادت او همین است که مخلوقی از مخلوقات او که مقبول و مقرب او باشد آنرا قبلهٔ توجه خود ساخته شود تا آنکه توجه ما بسوي آن قبله عین توجه بسوي خدا گردد و مخلوقی که قابلیت این کار دارد خاص بیک جنس نیست بلکه هرکه مقبول درگاه او باشد یا هرکه بر امر عجیب واثر غریب مشتمل باشد قبله می تواند شد مثل آب گنگ دریا و درخت عظیم الشان و امثال آنها و این اقوام دیگران را در عبادت با خدا برابر می کنند • اما همسرکنندگان در غیر عبادت پس بسیار اند ازآنجمله کسانی که در ذکر دیگران را با خدا همسر می‌کنند و دیگران را مانند نام خدا ذکر میکنند چنانچه پاشاهان را مالك الملك و مالك رقاب الامم و شهنشاه اعظم و احکم الحاکمین و امثال آنها گویند و ازآنجمله اند کسانی که نذر بغیر خدا و ذبح و قربانی به نیت تعظیم غیرخدا و یا به نیت تقرب بسوي غیر خدا میکنند وایشانرا دران امور با خدا همسر می نمایند وازآنجمله اند کسانی که در نام نهادن خود را بندهٔ فلان و عبد فلان و غلام فلان می گویند و این شرک در تسمیه است چنانچه ترمذي در حدیث و حاکم در تفسیر قوله تعالی و جعلوا له شرکاء فتعالی الله عما یشرکون در سورهٔ اعراف آورده که چون فرزند در خانهٔ حضرت هود علیه السلام نمی زیست پس ابلیس بصورت بزرگی متمثل شد و گفت که این بار چون فرزندی پیدا شود نامش عبد الحارث کن تا زنده ماند پس این چنین کردند و زنده ماند و ازآنجمله اند کسانی که در دفع بلا دیگران را میخوانند و همچنین در تحصیل منافع بدیگران رجوع می کنند و دیگران را بالاستقلال عالم الغیوب و قادر مطلق می‌دانند و این شرک در علم و قدرت است و ازآنجمله اند کسانی که نام دیگری را با نام خدا در مقام عموم علم و یا شمول مشیت یا اطلاق ارادت برابر می کنند چنانکه نسائي و ابن ماجه روایت کرده‌اند که شخصی آنحضرت علیه السلام را گفت که ما شاء الله و شئت آنحضرت فرمود جعلتني لله ندًا بل ماشاء الله وحده و درین جا باید دانست که چنانکه عبادت غیر خدا شرک و کفر است اطاعت غیر او تعالی نیز بالاستقلال کفر است و معني اطاعت غیر بالاستقلال آن است که او را مبلغ احکام خدا ندانسته ربقهٔ اطاعت اودر گردن اندازد و اتباع او را لازم شمارد و باوجود ظهور مخالفت حکم اوبا حکم اوتعالی دست از اتباع او بر ندارد و این هم نوعی است از اتخاذ انداد که درآیت کریمه وارد است اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و المسیح ابن مریم • و همچنین است که حکم حاکم و پادشاه را که مخالف حکم خدا باشد آنرا مثل حکم خدا حق دانند یا عدل شمارند و یا برابر حکم خدا واجب الاتباع دانند این نیز مثل او است که درآیت شریفه وارد است و من لم یحکم بما انزل الله فاولئك هم الکافرون هٰکذا قال مولانا عبد العزیز الدهلوي فی التفسیر العزیزي في تفسیر سورة الاخلاص و سورة البقرة و غیرها •]

الشركة بالکسر او الضم لغة اسم مصدر شَرِكَ في کذا بالکسر فهو شریك اي مشارك فهي کالمشارکة

خلط الملكين و يطلق على العقد كما في النهاية و شريعة اختصاص من اثنين او اكثر بمحل واحد كما في المضمرات و هو قريب من المعنى اللغوي و هي نوعان الاولى شركة ملك اي شركة بسبب الملك و هي ان يملك اثنان فصاعدا عينا و هي ضربان اختيارية بان يشتريا عينا او يستوليا عينا في دار الحرب او يخلطاما لا او غير ذلك و جبرية بان اختلط مالهما بحيث يتعذر او يتعسر التمييز بينهما او ورثا مالا او غيره وهذا باعتبار الغالب فان من الجبرية الشركة في الحفظ كما اذا ذهب الريح بثوب في دار بيذهما فانهما شريكان في الحفظ فلو بدل لفظ عينا بامر لكان اولى و الثانية شركة عقد اي بسبب العقد بان يقول احدهما شاركتك في كذا و يقبل الآخر و هي اربعة اوجه مفاوضة و هي ان يشترك اثنان بالمساواة مالا و تصرفا و دينا و ربحا و عنان و هي ان يشترك اثنان ببعض المال او مع التساوي في المال او مع فضل مال احدهما مع المساواة في الربح او الاختلاف فيه و هما مذكوران مفصلا في مقاميهما ٭ و شركة الصنائع و تسمى شركة المتحرفة و شركة التقبل و شركة الاعمال و شركة الابدان و شركة التضمن ايضا كما في جامع الرموز و هي ان يشترك صانعان كخياطين او خياط و صباغ و ان يتقبلا العمل باجر بينهما بتساو او بتفاوت ٭ و شركة الوجوه و تسمى شركة المفاليس ايضا و هي ان يشترك اثنان في نوع او اكثر بلا مال و لا عمل ليشتريا بوجوههما و يبيعا نقدا او نسية و يكون الربح بينهما سميت بها لما فيها من ابتذال الوجوه اي الوجاهة بين الناس و شهرتهما بحسب المعاملة او لما انهما انما يشتريان بوجاهتهما اذ ليس لهما مال يشتريان بنقد و لذا سميت بشركة المفاليس هكذا في مختصر الوقاية و شروحها لكن في التقسيم نظرا لانه يوهم ان شركة الصنائع و الوجوه مغايرتان للمفاوضة و العنان و ليس كذلك فالاولى في التقسيم ما ذكره ابو جعفر الطحاوي و ابو الحسن الكرخي ان الشركة على ثلثة اوجه شركة بالاموال و شركة بالاعمال المسماة بشركة الصنائع و شركة بالوجوه و كل منها على وجهين مفاوضة و عنان كذا في الدرر شرح الغرر ٭

الشريك قد عرف معناه مما سبق و هو عند اهل الرمل عبارة عن الشكل المضروب فيه و يجيء في لفظ الضرب في فصل الباء الموحدة من باب الضاد المعجمة ٭

الاشتراك في عرف العلماء كاهل العربية و الاصول و الميزان يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمفهوم عام مشترك بين الافراد و يسمى اشتراكا معنويا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا معنويا و ينقسم الى المتواطي و المشكك و ثانيهما كون اللفظ المفرد موضوعا لمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح و يسمى اشتراكا لفظيا و ذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيا فقولهم لمعنيين اي لا لمعنى واحد فيشمل ما وضع لاكثر من معنيين فهو للاحتراز عن اللفظ المنفرد و هو الموضوع لمعنى واحد لكنه اذا وقع في معناه شك بحيث يتردد بين معنيين بان هذا اللفظ موضوع لهذا او لهذا

صدق عليه انه للمعنيين على سبيل البدل من غير ترجيح فزيد قيد معا للاحتراز عن مثل هذا المنفرد اذ لا يصدق عليه انه لهما معا ان قيل انا نقطع ان المنفرد ليس موضوعا للمعنيين فلا حاجة الى الاحتراز قلت لما دار وضعه بين المعنيين عند المشكك جاز انتسابه اليهما في الوضع بحسب الظاهر عنده فاحترز عنه بزيادة معا احتياطا و لذا قيل انه للاحتراز عن المشترك معنًى كالمتواطي و المشكك و قولهم على سبيل البدل احتراز عن الموضوع لمجموع المعنيين او اكثر من حيث المجموع و عن المتواطي لكن بحسب الظاهر لان المتواطي يحمل على افراده بطريق الحقيقة فيظن انه موضوع لها و قولهم من غير ترجيح احتراز عن اللفظ بالقياس الى معنييه الحقيقي و المجازي فانه بهذا الاعتبار لا يسمى مشتركا و هذا الاحتراز انما هو على تقدير ان يقال بان في المجاز وضعا ايضا هكذا يستفاد من العضدي و حواشيه و بالجملة فالمنقول مطلقا ليس مشتركا لانه لابد ان يكون في احد معنييه حقيقة و في الآخر مجازا و لزم من هذا ان يكون المعنيان بنوع واحد من الواضع حتى لو كان احدهما بوضع اللغة و الآخر بوضع الشرع مثلا كالصلوة لا يسمى مشتركا و قد صرح بهذا في بعض حواشي الارشاد ايضا • و في بديع الميزان وضع المشترك لمعنيين فصاعدا لا يلزم ان يكون من لغة واحدة بل يجوز ان يكون من لغة واحدة كالعين للباصرة و الجارية و الذهب و غيرها او من لغات مختلفة مثل بُرادر فانه في العربية بمعنى جاه و في الهندية برادر انتهى • وقيل المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين او اكثر وضعا اوّلا من حيث انهما مختلفتان فاحترز بالموضوع لحقيقتين عن الاسماء المفردة و بقوله وضعا اولا عن المنقول و بالقيد الاخير عن المشترك معنًى انتهى و اطلاق اللفظ و عدم تقييده بالمفرد لايبعد ان يكون اشارة الى عدم اختصاصه بالمفرد * فائدة * اختلف في ان المشترك واقع في اللغة ام لا و قد يقال المشترك اما ان يجب وقوعه او يمتنع او يمكن و حينئذ اما ان يكون واقعا او لا فهي اربعة احتمالات عقلية وقد ذهبت الى كل منها طائفة الا ان مرجعها الى اثنين اذ لا يتصور ههنا وجوب ولا امتناع بالذات بل بالغير فهما راجعان الى الامكان فالواجب هو الممكن الواقع و الممتنع هو الممكن الغير الواقع و الصحيح انه واقع و اختلف ايضا في وقوعه في القرآن و الاصح انه قد وقع ودلائل الفرق تطلب من العضدي و حواشيه [اعلم ان في المشترك اختلافات كثيرة الاختلاف الاول في امكانه قال البعض وقوع الاشتراك ليس بممكن لان المقصود من وضع الالفاظ فهم المعاني واذا وضع لمعان كثيرة فلايفهم واحد منها عند خفاء القرينة و الا يلزم الترجيح بلامرجح وفهم الجميع يستلزم ملاحظة النفس و توجهها الى اشياء كثيرة بالتفصيل عند زمان الاطلاق لان ملاحظة المعاني بالاوضاع المتعددة المفصلة لابد ان تكون على التفصيل وهذا باطل لما تقرر في موضعه و اجيب عنه بان المقصود قد يكون الاجمال دون التفصيل وقد يكون في التفصيل مفسدة وفي الاجمال رفع الفساد كما قال الصديق الاكبر عند ذهاب رسول الله في وقت الهجرة من مكة الى المدينة حين سأله بعض الكفار عن الرسول صلى الله عليه

وآله وسلم بقوله من هذا قدامک فقال الصديق رجل هادينا فالتفصيل ههنا كان موجبا للفساد العظيم فالاصح انه ممكن لعدم امتناع وضع اللفظ الواحد لمعان متعددة مختلفة باوضاع متعددة وقد يجاب بانه يفهم واحد من المعاني ولا يلزم الترجيح بلامرجح لجواز ان يكون بين بعض المعاني و الذهن مناسبة ينتقل الذهن من اللفظ اليه او يكون بعضها مناسبا للفظ بحيث يتبادر الذهن بسبب تلك المناسبة اليه او يكون بعضها مشهورا بحيث يتسارع الذهن بسبب الشهرة اليه او تكون القرينة مرجحة لبعض المعاني على الآخر و الاختلاف الثاني في وقوع الاشتراك في اللغة قال البعض ليس بواقع لان وقوعه يوجب الاجمال و الابهام و هو مخل للاستعمال اذا لم يبين و اما اذا بين المراد فالبيان هو الكافي للمقصود لاحاجة الى غيره فيلزم اللغو في وقوع المشترك ولان الواضع ان كان هو الله تعالى فهو متعال عن اللغو و العبث و ان كان غيره تعالى فلابد لصدور الوضع من علة غائية لان الفعل الاختياري لابد له من علة غائية كما تقرر في موضعه و اجيب بان الاجمال و الابهام قد يكون مقصودا في الاستعمال كما عرفت و مثل ان يريد المتكلم افهام مقصوده للمخاطب المعين و اخفائه عن غيره فيتكلم بلفظ مشترك يفهم المخاطب مراده منه بسبب كونه معهودا بينهما من قبل او بسبب قرينة خفية بحيث يفهم المخاطب دون غيره و المبين قد يكون ابلغ من البيان وحده و قد يحدث من اجتماعهما لطافة في الكلام لا يحصل من البيان وحده و غير ذلك من الفوائد و اجيب بان الواضع اذا كان الله تعالى فقد يكون المقصود منه ابتلاء العلماء الراسخين و قد يكون المقصود منه توسيع المفاهيم بالنظر الى جماعة العلماء المجتهدين و قد يكون المقصود تشويق المخاطبين الى فهم المراد حتى اذا ادركوه بعد التأمل وجدوه لذيذا لان حصول المطلوب بعد الطلب و التعب يكون الذ من المنساق بلا تعب و بغير نصب • و ان كان الواضع غيره تعالى فالمقصود قد يكون واحدا من تلك الاغراض وقد يكون غيرها مثل اخفاء المراد من غير المخاطب و مثل اختبار ذهن المخاطب هل يفهم بالقرائن ام لا او اختبار مقدار فهم المخاطب هل يدرك بالقرائن الخفية ام لا و غيرها من الاغراض وقد يكون الواضع متعددا فشخص وضع لفظا لمعنى واحد ثم شخص آخر وضعه لمعنى آخر كما في الاعلام المشتركة فالاصح ان المشترك واقع في اللغة والاختلاف الثالث في كون الاشتراك بين الضدين يعني اختلف بعد تسليم امكانه و وقوعه في انه هل هو واقع بين الضدين بحيث يكون لفظ واحد مشتركا بين معان متضادة متباينة فقال بعضهم ليس بواقع لان الاشتراك يقتضي التوحد و التضاد يقتضي التباين و بينهما منافاة فلا يكون واقعا و اجيب بان التوحد و التباين ليسا من جهة واحدة ليلزم المنافاة لان الاول من جهة اللفظ و الثاني من جهة المعاني فلامنافاة حينئذ لاختلاف المحل فالاصح انه واقع بين الضدين كالقرء للحيض و الطهر و الاختلاف الرابع في عموم المشترك يعني بعد تسليم امكانه و وقوعه و تحققه بين الضدين اختلف في عموم المشترك بان يراد بلفظ المشترك اكثر من معنى واحد معا او لا الاول مذهب الشافعي و الثاني مذهب الامام الاعظم

ثم بعد كون المشترك عاما اختلف في ان ارادة العموم على سبيل الحقيقة او المجاز فذهبت طائفة منهم الى انه حقيقة لان كلا من معانيه موضوع له فكان مستعملا في الموضوع له و هذا هو الحقيقة. و قال الآخرون منهم انه مجاز و ان لفظ المشترك ليس بموضوع لمجموع المعنيين و الا لما كان استعماله في احدهما على سبيل الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزءه و اللازم باطل بالاتفاق فثبت انه ليس بموضوع للمجموع فلم يكن حقيقة و استدل الشافعي على ارادة العموم من المشترك بقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما الخ بان الصلوٰة مشتركة بين الرحمة و الاستغفار و الدعاء و في الآية الرحمة و الاستغفار كلاهما مرادان من لفظ واحد و هو يصلون لان الصلوٰة من الله رحمة و من الملائكة استغفار و الجواب عن هذا الاستدلال ان الآية سيقت لا يجاب اقتداء المؤمنين بالله و ملائكته و لا يصح ذلك الا باخذ معنى عام شامل للكل و هو الاعتناء بشأنه صلى الله عليه و سلم فيكون المعنى الله و ملائكته يعتنون بشأن النبي يا ايها المؤمنون اعتنوا انتم ايضا بشأنه و ذلك الاعتناء من الله رحمة و من الملائكة استغفار و من المؤمنين دعاء فالصلوٰة ههنا لمعنى الاعتناء سواء كان حقيقة او مجازا و هو مفهوم واحد و معنى عام لكن يختلف باختلاف المحال فكانت لها افراد مختلفة بحسب اختلاف نسبة الصلوٰة اليها و عند الامام لا يجوز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لما مر و لان الوضع تخصيص اللفظ للمعنى فكل وضع في المشترك يوجب ان لا يراد به الا هذا المعنى الموضوع له و يوجب ان يكون هذا المعنى تمام الموضوع له فارادة المعنى الآخر ينافي الوضع للمعنى الاول فلا يكون استعماله في كلا المعنيين بالوضع فلم يكن حقيقة و لا مجازا لانه اذا استعمل في اكثر من معنى واحد فقد استعمل في الموضوع له و غير الموضوع له ايضا لان كل واحد من المعنيين موضوع له باعتبار وضع اللفظ لذلك المعنى و غير الموضوع له باعتبار وضعه للمعنى الآخر فلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز و هو لا يجوز عند الامام الاعظم فبطل استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد هذا خلاصة ما في التوضيح و التلويح و حاشية المبين و الحسن على السلم] * فائدة * اذا دار اللفظ بين ان يكون مشتركا او مجازا كالنكاح فانه يحتمل ان يكون حقيقة في الوطي مجازا في العقد و انه مشترك بينهما فليحمل على المجاز لانه اقرب * فائدة * جوز الشافعي و ابو بكر الباقلاني و بعض المعتزلة كالجبائي و عبد الجبار و غيرهم ان يراد بالمشترك كل واحد من معنييه او معانيه بطريق الحقيقة اذا صح الجمع بينهما كاستعمال العين في الباصرة و الشمس لا كاستعمال القرء في الحيض و الطهر معا الا ان عند الشافعي و ابي بكر متى تجرد المشترك عن القرائن الصارفة الى احد معنييه او معانيه وجب حمله على جميع المعاني كسائر الالفاظ العامة و عند الباقيين لا يجب فصار العام عندهم قسمان قسم متفق الحقيقة و قسم مختلفها . و عند بعض المتأخرين يجوز اطلاقه عليهما مجازا لا حقيقة . و عند الحنفية و بعض المحققين

وجميع اهل اللغة و ابي هاشم وابي عبد الله البصري لا يصح ذلك لا حقيقة ولا مجازا ◦

المشترك يطلق على معنيين على ما عرفت و قد يطلق ايضا على مقابل الفارق كما يجيئ في فصل القاف من باب الفاء و الاعداد المشتركة و المتشاركة و كذا المقادير هي الغير المتباينة و قد سبقت في فصل النون من باب الباء الموحدة [وفي الجرجاني المشترك ما وضع لمعنى كثير كالعين لاشتراكه بين المعاني ومعنى الكثرة ما يقابل الوحدة لا ما يقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط كالقرء و الشفق فيكون مشتركا بالنسبة الى الجمع و مجملا بالنسبة الى كلواحد و الاشتراك بين الشيئين انكان بالنوع يسمى مماثلة كاشتراك زيد و عمرو في الانسانية و ان كان بالجنس يسمى مجانسة كاشتراك انسان و فرس في الحيوانية و انكان بالعرض فانكان في الكم يسمى مادة كاشتراك ذراع من خشب و ذراع من ثوب في الطول و انكان في الكيف يسمى مشابهة كاشتراك الانسان و الحجر في السواد و انكان بالمضاف يسمى مناسبة كاشتراك زيد و عمرو في بنوة بكرو انكان بالشكل يسمى مشاكلة كاشتراك الارض والهواء في الكرية و انكان بالوضع المخصوص يسمى موازنة و هو ان لا يختلف البعد بينهما كسطح كل فلك و ان كان بالاطراف يسمى مطابقة كاشتراك الاجانين في الاطراف انتهى ◦]

الشك بالفتح وتشديد الكاف هو تجويز امرين لا مزية لاحدهما على الآخر [وقيل اعتدال النقيضين عند الانسان و تساويهما و ذلك قد يكون لوجود امارتين متساويتين عنده بالنقيضين او لعدم الامارة فيهما و الشك ضرب من الجهل و اخص منه لان الجهل قد يكون عدم العلم بالنقيضين رأسا فكل شك جهل ولا عكس و الشك كما يطلق على ما لا يترجح احد طرفيه على الآخر كذلك يطلق على مطلق التردد كقوله تعالى لفي شك منه و على ما يقابل العلم ◦ قال الجويني الشك ما استوى فيه اعتقادان او لم يستويا ولكن لم ينته احدهما الى درجة الظهور الذي يبني عليه العاقل الامور المعتبرة والريب ما لم يبلغ درجة اليقين و ان ظهر نوع ظهور و يقال شك مريب و لا يقال ريب مشكك و الشك سبب الريب كانه شك اولا فيوقعه الشك في الريب فالشك مبدء الريب كما ان العلم مبدء اليقين و الريب قد يجيئ بمعنى القلب والاضطراب وفي الحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك هكذا في كليات ابي البقاء] و يجيئ في لفظ الظن ايضا في فصل النون من باب الظاء المعجمة ◦

المشكوك يقال لما يستوي طرفاه في النفس ولما لا يمتنع اي لا يجزم بعدمه و قد سبق تحقيقه في لفظ الجائز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم ◦

التشكيك عند المنطقيين كون اللفظ موضوعا لامر عام مشترك بين الافراد لا على السواء بل على التفاوت و ذلك اللفظ يسمى مشككا بكسر الكاف المشددة و يقابله التواطؤ و هو كون اللفظ موضوعا لامر عام بين الافراد على السواء و ذلك اللفظ يسمى متواطئا ثم التشكيك قد يكون بالتقدم و التأخر بان يكون

حصول معناه في بعض الافراد متقدما بالذات على حصوله في البعض الآخر كالوجود فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن قبلية ذاتية لانه مبدء لما عداه ولا عبرة بالتقدم الزماني في باب التشكيك كما في افراد الانسان لرجوعه الى اجزاء الزمان لا الى حصول معناه في افراده فلا يقال ان زيدا اقدم او اولى او اشد من عمرو على ما نقل عن بهمنيار ان معيار التشكيك استعمال صيغة التفضيل وقد يكون بالاولوية و عدمها كالوجود ايضا فانه في الواجب اتم واثبت و اقوى منه في الممكن و الفرق بين هذا و الاول ان المتأخر قد يكون اثبت و اقوى من المتقدم فان الوجود في الاجسام الكائنة الحادثة في عالمنا هذا اثبت و اقوى منه في الحركة الفلكية المتقدمة عليها تقدما بالذات وقد يكون اي التشكيك بالشدة و الضعف كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج اذ تفريق البصر في الثلج اكثر واكمل منه في العاج و كالوجود ايضا فان آثاره في الواجب اكثر منه في الممكن ‏• اعلم ان منهم من نفى التشكيك مستدلا بان التفاوت الذي بين افراد المشكك ان كان مأخوذا في الماهية اي في مسمى المشكك كان مشتركا لفظيا و ان لم يكن فيها بل في عوارضها كان مفهوم اللفظ حاصلا في الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك العارض الخارج فيكون متواطئا ‏• و الجواب ان التفاوت مأخوذ في ماهية ما صدق ذلك المسمى عليه من الافراد دون ماهية مسماه و مفهومه فلا يلزم التواطؤ لاعتباره في الافراد ولا الاشتراك لعدم اعتباره في ماهية المسمى والحاصل ان التفاوت ليس في الماهية ولا في العوارض بل في اتصاف الافراد بها اي بتلك الماهية فلا تشكيك في الجسم و لا في السواد بل في اسود ومعنى كون احد الفردين اشد انه بحيث ينتزع العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف و يحلله اليها حتى ان الاوهام العامية تذهب الى انه متألف منها وبيان ان المراد بما صدق عليه هل هو الحصص التي هي افراد اعتبارية له او الافراد الحقيقية و ان مسمى المشكك هل يجوز ان يكون ذاتيا لماهية الافراد الحقيقية اولا و ان وجوه التفاوت داخلة في ماهية الافراد او الحصص او في هوية احدهما و ان التشكيك ينحصر بالاستقراء في ثلثة اقسام مما يحتاج الى الاطناب وتعمق الانظار هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للسيد السند و شرح المطالع وغيرها [اعلم انه لا تشكيك في الماهيات بان تكون الماهية من حيث هي هي متفاوتة بالنسبة الى الافراد لان افراد الماهية كلها سواء بالنسبة الى تلك الماهية كالانسان بالنسبة الى زيد و عمرو و بكر فان كلها سواء بالنسبة الى الانسانية لا تفاوت فيها بنحو من الانحاء الاربعة المذكورة و ان كانت متفاوتة باعتبار الاوصاف المختلفة و المتباينة فان التفاوت بالنسبة الى ما وراء الانواع الاربعة المذكورة من الاوصاف و العوارض لا اعتبار له في امر التشكيك فالتفاوت المعتبر في التشكيك منحصر في امور اربعة و كلها منتف في الماهيات اما انتفاء الاولين فللزوم المجعولية الذاتية فلان صدق الماهية اذا كان على بعض الافراد علة لبعض آخر فثبوت الماهية لهذا الآخر يكون بالعلة مع انها ذاتية له و هذا هو المجعولية الذاتية و كذا اذا كان صدقها في البعض

اولى من غير افتقار الى امر خارج و فى الآخر يفتقر الى الخارج فصارت في ثبوتها لما هي ذاتية محتاجة الى شيئ آخر و هذا عين معنى المجعولية الذاتية و اما انتفاء الاخيرين فلان الاشد و الازيد اما ان يشتملا على شيئ لا يكون فى الاضعف و الانقص اولا فعلى الثاني لا يكون الفرق بينهما فما وجه كون احدهما اشد و ازيد و الآخر اضعف و انقص و على الاول لا يخلو اما ان يكون الشيئ الذي يشتمل عليه الاشد و الازيد معتبرا في ماهيتهما اولا فعلى الاول تكون ماهيتهما مشتملة على شيئ ليس في ما هيتي الاضعف و الانقص فلاتكون ماهيتهما من ماهية الاشد و الا زيد لانتفاء الكل بانتفاء الجزء فصارا مختلفي الماهية فلم تصر ماهية واحدة متفاوتة فى الصدق فلم يوجد التشكيك فيها و على الثاني يكون التشكيك فى الامر الخارج من الماهية لا فى الماهية * و اقول ايضا لا تشكيك فى العوارض فان العارض هو المبدء القائم بالشيئ كالسواد مثلا لا تشكيك فيه لانه ان كان مقولا بالتشكيك فاما ان يكون تشكيكه بالنظر الى حصصها التي هي هذا العارض ذاتي لها كالسوادات الخاصة فى المحال المختلفة فذلك باطل لما مر في بطلان تشكيك الماهية و اما بالنظر الى معروضه الذي هو الجسم الاسود فالسواد غير محمول عليه لان المعنى المصدري لا يحمل بحمل المواطاة على المعروضات و الكلي المشكك محمول على افراده بالمواطاة فلايكون التشكيك الا فى العرضي اي الكلي الخارج المحمول كالاسود مثلا و هذا هو مذهب المشائين * و خلاصة كلامهم انه لا تشكيك فى الماهية بالنسبة الى افرادها بنحو من الانحاء الاربعة للزوم المجعولية الذاتية على تقدير الاولية و الاولوية كما عرفت و للزوم اختلاف الماهية على تقدير الشدة و الزيادة مع ان التشكيك لابد له من ان تكون ماهية واحدة لما مر و كذلك التشكيك فى العوارض لانه اما بالنسبة الى حصصها فحالها كحال الماهية بالنسبة الى افرادها لان العوارض عين ماهيات حصصها و اما بالنسبة الى معروضاتها فهو باطل لعدم حملها عليها و المشكك لابد ان يكون محمولا فلا تشكيك الا في اتصاف الماهية بالعوارض و هو المعتبر بالاسودية مثلا فالتشكيك ليس فى الجسم بالنسبة الى افراده و لا فى السواد مثلا بالنسبة الى السوادات الخاصة بل في اتصاف الجسم بالسواد و هو كونه اسود مثلا هكذا في حاشية سلم العلوم للمولوي مبين الكهنوي *]

فصل اللام * الشاقول بالقاف چوبی که کشاورزان بصره دارند و درسر آن آهن خمیده میکنند و در کتب اهل هندسه سنگی را گویند که بریسمان از کونیا بیاویزند تا همواري زمین بدان معلوم کنند کذا فى المنتخب و در شرح خلاصة الحساب می گوید که شاقول ریسمانیست که در یکطرف او چیزی ثقیل مثل سنگ و غیره بندند *

الشكل بالفتح و سکون الکاف مانند و بکسر شین نیز آمده و آنچه لائق و شایسته و موافق کسی باشد و صورت چیزی اشکال و شکول جمع * وپاي چارپا برسن بستن وحرف را اعراب دادن چنانچه اشکال

بدان برطرف شود كذا في المنتخب • و عند الصوفية هو وجود الحق كما في بعض الرسائل • و عند اهل العروض هو اجتماع الخبن و الكف كحذف الالف و النون من فاعلاتن فيبقى فعلاتُ بالضم و الركن الذي فيه الشّكل يسمى مشكولا و وجه تسميه آنكه چون الف و نون از دو طرف فاعلاتن افتاد آن مد صوت كه پيش ازين بود درو نماند همچنانكه اسپ را بعد از شكيل كردن آن رفتار كه دارد نمى ماند هكذا في عروض سيفي و عنوان الشرف • و عند الحكماء و المهندسين هو الهيئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار اي الجسم التعليمي او السطح فالاول كشكل الكرة فانها ليس لها الا حد واحد و الثاني كشكل المثلث و المراد بالاحاطة التامة فخرجت الزاوية فانها على الاصح هيئة للمقدار من جهة انه محاط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة فاذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بثلثة خطوط مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بها فالهيئة العارضة له هي الشكل و اذا اعتبر منها خطان متلاقيان على نقطة منه كانت الهيئة هي الزاوية هذا هو المشهور و يلزم منه ان لا يكون لمحيط الكرة شكل توضيحه انهم صرحوا بان حد الخط اي نهايته نقطة وحد السطح خط و حد الجسم سطح و لا شك ان محيط المضلعات حدود و هي الخطوط بالفعل بخلاف محيط الكرة و امثالها كالشكل البيضي فانها سطح واحد و ليس لها حد اذ ليس لها خط بالفعل و الخط المفروض لا يجدي ثبوت الحد بالفعل فلا يكون لها شكل لعدم صدق تعريفه عليها فالانسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشتمل ذلك محيط الكرة و امثالها • و هو قسمان مسطح ان كان ما احاط به خط واحد كالدائرة او اكثر كالمثلث و مجسم انكان محيطه سطحا واحدا كالكرة او اكثر كالمكعب و قد يطلق الشكل بمعنى المشكل و لهذا عرف اقليدس بانه ما احاط به حد او حدود و يؤيد ما ذكر ما في شرح حكمة العين من ان الشكل مفسر بتفسيرين احدهما ما يحيط به حد او حدود كالمربع و المثلث و هو الشكل الذي يستعمله المهندسون الذين يقولون انه مساو لشكل آخر او نصفه او ثلثه و يعنون بذلك مقدارا مشكلا و هو بهذا المعنى من مقولة الكم فان ما احاط به سطح او جسم و ثانيهما الهيئة الحاصلة من وجود الحد او الحدود كالتربيع و التثليث و نحوهما و هو بهذا المعنى من مقولة الكيف انتهى * فائدة * قال الحكماء كل جسم له شكل طبيعي و الجسم البسيط بمعنى ما لا يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الحقائق ليس له شكل الا الكرة و معنى الشكل الطبيعي على قياس ما عرفت في لفظ الحيز مع اضطراب كلام القوم فيه هكذا ذكر العلمي • و عند المنطقيين هو وضع الاوسط عند الحدين الآخرين اي الاصغر و الاكبر و هذا يستعمله الاصوليون ايضا و الوضع ههنا بمعنى المقولة و لذا قال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي الشكل هو الهيئة الحاصلة من نسبة الاوسط الى الاصغر و الاكبر انتهى • ثم الاشكال اربعة لان الاوسط ان كان محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول كقول النبي صلى الله عليه و سلم كل بدعة ضلالة

وكل ضلالة في النار و نتيجته كل بدعة في النار ، وشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وهو يختص بانه ينتج الموجبة الكلية وباقي الاشكال لا ينتج الموجبة الكية بل اما موجبة جزئية اوسالبة وان كان محمولا فيهما اي في الصغرى و الكبرى فهو الشكل الثاني كقول البعض كل غائب مجهول الصفة و كل ما يصح بيعه ليس بمجهول ونتيجته كل غائب لا يصح بيعه ، وشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب وكلية كبرىٰه ومن خواصه انه لا ينتج الا السالبة و ان كان موضوعا فيهما فهو الشكل الثالث كقول البعض كل بر مقتات وكل بر ربوي و نتيجته بعض المقتات ربوي ، و شرط انتاجه ان تكون صغرىٰه موجبة و ان تكون احدى مقدمتيه كلية ومن خواصه ان نتيجته لا تكون الا جزئية و ان كان عكس الاول بان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى فهو الشكل الرابع و سماه البعض بالسياق البعيد ايضا كما في شرح اشراق الحكمة كقولنا كل عبادة لا تستغني عن النية و كل وضوء عبادة و نتيجته بعض مستغن عن النية ليس بوضوء هكذا في العضدي ، و في شرح المطالع هذا مختص بالقياس الحملي و من الواجب ان يعتبر بحيث يعمه وغيره فقال الوسط ان كان محكوما به في الصغرى محكوما عليه في الكبرى فهو الشكل الاول و هٰكذا الى آخر التقسيم انتهى ، و قد يطلق الشكل على نفس القياس باعتبار اشتماله على الهيئة المذكورة صرح بذلك نصير الدين في حاشية القطبي و الصادق الحلوائي في حاشية الطيبي ، و عند اهل الرمل هو هيئة ذات اربع مراتب حاصلة من اجتماع الافراد و الازواج او من اجتماع احدٰيهما مثل ⚍ و ⁝ و ☰ و مرتبهٔ اول ازين مراتب آتش است و دوم باد و سيم آب و چهارم خاك و اين اشكال منحصرند در شانزده يكي از آنها طريق است كه ابوالرمل خوانند و دوم جماعت كه بتضعيف نقاط طريق حاصل مي شود و اورا ام الرمل گويند و باقي اشكال از مسدودات و مفتوحات و نبائر را متولدات گويند چنانكه در لفظ مسدود گذشت در فصل دال مهمله از باب سين مهمله ، بدانكه هر شكلي كه مرتبهٔ آتش و خاك او هردو فرد باشند آنرا منقلب خوانند مثل ⚍ و هر شكلي كه مرتبهٔ آتش و خاك او هردو زوج باشند آنرا ثابت خوانند چون ⚍ و هر شكلي كه مرتبهٔ آتش او فرد باشد و خاك او زوج آنرا خارج گويند چون ⚍ و اگر بعكس اين باشد آن را داخل گويند چون ☰ و نيز مي گويند آتش خارج و باد داخل و آب منقلب و خاك ثابت و نيز گويند اگر آتش در خانهٔ باد بود يا باد درخانهٔ آتش منقلب و خارج دانند واگر آتش در خانهٔ آب يا آب در خانهٔ آتش داخل نامند و آتش در خانهٔ خاك يا خاك در خانهٔ آتش ثابت نامند و باد در خانهٔ آب يا آب در خانهٔ باد ثابت و داخل نامند و باد در خانهٔ خاك يا خاك در خانهٔ باد منقلب نامند و اينكه مذكور شد از داخلي و خارجي و ثابتي و منقلبي در نقاط است هٰكذا في المرخاب ،

الشكل الحماري عند المهندسين هو ان كل ضلعي مثلث نهما معا اطول من ثالث سمي به لظهوره

شكل العروس عندهم هو ان شكل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاويته القائمة يساوي مربعي ضلعيها و انما سمي به لحسنه و جماله •

الشكل المغني بالغين المعجمة بعدها نون عندهم هو كل مثلث من قسي دوائر عظام تكون فيه زاوية قائمة و اخرى اصغر من قائمة فان نسبة جيب وتر القائمة الى جيب وتر الزاوية الاصغر كنسبة الجيب الاعظم الى جيب الزاوية الاول •

الشكل الماموني هو ان الزاويتين اللتين على قاعدة المثلث المتساوي الساقين متساويتان و كذا الزاويتان الحادثتان تحت القاعدة ان اخرج الساقان و جميع هذه الاشكال مذكورة في اشكال التاسيس و غيره و الظاهر ان الشكل على هذا عبارة عن مسئلة مدللة من المسائل الهندسية و يؤيده ما وقع في شرح اشكال التاسيس من ان المذكور في المتن اما ان يكون مقصودا بالذات و هو الاشكال او يكون المقصود متوقفا عليه و هو المقدمة المذكورة في المتن نسب الى المامون و هو احد الخلفاء العباسية لانه زاد ذلك الشكل على اكمام بعض الملبوسات لما كان يحبه •

المشاكلة عند المتكلمين و الحكماء هي الاتحاد في الشكل و يرادفه التشاكل كما في شرح المواقف و غيره • و عند اهل البديع هي من المحسنات المعنوية و هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا او تقديرا اي لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير وقوعا محققا او مقدرا فالاول كقوله تعالى تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و قوله و مكروا و مكر الله فان اطلاق النفس و المكر في جانب الباري تعالى انما هو لمشاكلة ما معه و الثاني كقوله تعالى صبغة الله اي تطهير الله لان الايمان يطهّر النفوس و الاصل فيه ان النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية و يقولون انه تطهير لهم فعبر عن الايمان بصبغة الله للمشاكلة بهذه القرينة هكذا في المطول و الاتقان • و قال الچلپي ان كان بين الشيء و بين غيره علاقة مجوزة للتجوز من العلاقات المشهورة فلا اشكال و تكون المشاكلة موجبة لمزيد حسن كما بين السيئة و جزائها في قوله تعالى و جزاء سيئة سيئة مثلها [و قوله تعالى اعتدوا مثل ما اعتدى عليكم لما بين الفعل و جزائه من المشاكلة المعنوية و المماثلة الباطنية و قد قيل بالفارسية • بيت • كند گر بر تو ظلم از كين بد انديش • تو هم آن ظلم كن بر روي ميانديش •] و ان لم تكن كما بين الطبخ و الخياطة في قول الشاعر • شعر • قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه • قلت اطبخوا لي جبة و قميصا • فلابد ان يجعل الوقوع في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة و الا فلا وجه للتعبير به عنه فان قيل كان ينبغي ان تعد المشاكلة من البدائع اللفظية لانها تتعلق باللفظ اجيب بانها انما صوحبت مع المطابقة و المقابلة لتجانسهما و من ثم سماها صاحب الكشاف بالمطابقة و المقابلة في قوله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب الآية حيث قال جاءت على سبيل المقابلة واطباق الجواب على السؤال انتهى

المشاكل نزد اهل عروض اسم بحریست از بحور خاصه بعجم و اصل آن فاعلاتن مفاعیلن مفاعیلن دو بار و مشاکل مکفوف فاعلات مفاعیل مفاعیل دو بار و وجه تسمیهٔ این بحر بدان آنکه مشابه و موافق بحر قریب است در ارکان و اختلاف نیست مگر بتقدیم و تأخیر کذا في عروض سیفي

المشكل اسم فاعل من الاشكال و هو الداخل في اشكاله و امثاله • و عند الاصوليين اسم للفظ يشتبه المراد منه بدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال كذا قال شمس الائمة و يقرب منه ما قيل المشكل ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله و معنى التأمل والطلب ان ينظر اولا في مفهوم اللفظ ثم يتأمل في استخراج المراد كما اذا نظرنا في كلمة انّى الواقعة في قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم فوجدناها مشتركة بين معنيين بمعنى اين و بمعنى كيف فهذا هو الطلب ثم تأملنا فوجدناها بمعنى كيف في هذا المقام لقرينة الحرث فخرج الخفي و المجمل و المتشابه اذ في الخفي يحصل المراد بمجرد الطلب و في المجمل يحصل بالطلب والتأمل و الاستفسار و في المتشابه لا يحصل المراد اصلا • قال القاضي الامام هو الذي اشكل على السامع طريق الوصول الى المعنى لدقته في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الذي كان بعارض حتى كاد المشكل يلتحق بالمجمل و كثير من العلماء لا يهتدون الى الفرق بينهما اي بين المشكل و المجمل و بالجملة فالمشكل لفظ خفي المراد منه بنفس ذلك اللفظ خفاء يدرك بالعقل هكذا يستفاد من كشف البزدوي و التلويح و غيرهما من الكتب الحنفية •

الشمائل عند الصوفية هي امتزاج الجماليات و الجلاليات كما وقع في بعض الرسائل •

فصل الميم * الشلجمي عند المهندسين هو شكل مسطح يحيط به قوسان متساويتان مختلفتا التحدب كل منهما اعظم من نصف الدائرة و يسمى عدسيا ايضا سمي بذلك تشبيها له بالشلجم و هو معرب شلغم و تشبيها له بالعدس • و الشبيه بالشلجمي شكل يحيط به قوسان غير متساويتين مختلفتا التحدب احدٰهما نصف الدائرة و الاخرى اعظم منه • و الجسم الشلجمي و العدسي جسم يحدث من ادارة المسطح العدسي على قطره الاصغر نصف دورة فان للشلجمي قطرين احدهما الخط الواصل بين زاويتيه و هو القطر الاطول و ثانيهما الخط المنصف للقوسين العمود على القطر الاطول و هو القطر الاصغر هكذا في ضابط قواعد الحساب و على هذا فقس الجسم الشبيه بالشلجمي •

الشم عند المتكلمين و الحكماء نوع من الحواس الظاهرة و هي قوة مستودعة في زائدتي مقدم الدماغ مثل حلمتي الثدي و الجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة و ذي الرائحة يتكيف بالرائحة فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة و أيّد ذلك بان الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة اضعف لان كل جزء من الهواء

لئما ينفعل بالرائحة من مجاورتها ولاشك ان كيفية المتأثر اضعف من كيفية المؤثر • و قال بعضهم سببه انفصال اجزاء من ذی الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة فتدركها و رد بان المسک القليل يعطر مواضع كثيرة و يدوم ذلك مدة بقائه ولا يقلّ وزنه و لو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك • وقيل انه يفعل ذو الرائحة فی الشامة من غير استحالته فی الهواء و لا بتجزّو انفصال و رد بان المسك قد يذهب به الی المسافة البعيدة و يحرق بالكلية مع ان رائحته مدركة في الهواء ازمنة متطاولة ثم اعلم ان ما يدرك بالشم يسمی مشموما ولا اسم له عند المتكلمين الا من وجوه ثلثة الاول باعتبار الملايمة و المنافرة فيقال للملايم طيب و للمنافر منتن الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة الثالث بالاضافة الی محلها كرائحة الورد و التفاح كذا في شرح المواقف و غيره •

الاشمام هو عند القراء و النحاة عبارة عن الاشارة الى الحركة من غير تصويت • و قيل ان تجعل شفتيک علی صورتها و كلاهما واحد و يختص بالضم سواء كانت حركة اعراب او بناء اذا كانت لازمة و هو بهذا المعنی من اقسام الوقف كما فی الاتقان و اما الاشمام بمعنی ان تنحو الكسرة نحو الضمة فتميل الياء الساكنة بعدها نحو الواو قليلا اذ هي تابعة لحركة ما قبلها فيستعمله النحاة و القراء في نحو قيل و بيع • و قيل الاشمام في نحو قيل و بيع كالاشمام حالة الوقف اعني ضم الشفتين مع كسرة الفاء خالصا هذا خلاف المشهور عند الفريقين • وقيل الاشمام ان تأتي الضمة خالصة بعدها ياء ساكنة و هذا ايضا غير مشهور عندهم و الغرض من الاشمام في نحو قيل و بيع الايذان بان الاصل الضم في اوائل هذه الحروف هكذا فی الفوائد الضيائية في بحث الفعل المجهول •

فصل النون * **الشأن** بالفتح و سكون الهمزة الامر و الشئون الجمع • و الشئون عند الصوفية هي صور العالم في مرتبة التعين الاول • و فی التحفة المرسلة للعالم ثلث مواطن احدها التعين الاول و يسمی فيه شئونا و ثانيها التعين الثاني و يسمی فيه اعيانا ثابتة و ثالثها التعين فی الخارج و يسمی فيه اعيانا خارجية انتهی

[**الشئون الذاتية** اعتبار نقوش الاعيان و الحقائق في الذات الاحدية كالشجرة و اغصانها و اوراقها و ازهارها و ثمارها فی النواة و هي التي تظهر فی الحضرة الواحدية و ينفصل بالعلم هكذا فی الاصطلاحات الصوفية •]

الشيطانية فرقة من غلاة الشيعة منسوبة الی محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالی نور غير جسماني و مع ذلك هو علی صورة انسان و انما يعلم الاشياء بعد كونها كذا في شرح المواقف •

الشيطان بالفتح و سكون المثناة التحتانية ماخوذ من شطن شطونا اي بعد بعدا وزنه فيعال سمي

الشيطان شيطانا لبعده من الله • وقيل مأخوذ من شاط شيطا اي هلك هلاكا بعلي هذا وزنه فعلان و وجه التسمية ظاهر و قد سبق معناه في لفظ الجن و يجيئ في لفظ المفارق ايضا • وفي مجمع السلوك و اما الشيطان فهو نار غير صافية ممتزجة بظلمات الكفر تجري من ابن آدم مجرى الدم انتهى • اعلم انهم اختلفوا في معنى قوله تعالى شياطين الانس و الجن على قولين القول الاول ان الشياطين كلهم ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد القسمين الى وسوسة الانس و القسم الآخر الى وسوسة الجن فالقسم الاول شياطين الانس و الثاني شياطين الجن و القول الثاني ان الشياطين كل عات متمرد من الانس و الجن و لذا قال عليه السلام لابي ذر هل تعوذت بالله من شر شيطان الانس و الجن قال قلت هل للانسان شيطان قال نعم هو اشر من شياطين الجن و هذا قول ابن عباس كذا في التفسير الكبير •

فصل الواو * الشفة بفتح الشين و الفاء في الاصل شفو فابدل اللام بالتاء تخفيفا شريعة شرب بني آدم و البهائم والشرب بالضم او الفتح مصدر من حد علم اي استعمالهم الماء لدفع العطش او الطبخ او الوضوء او الغسل او غسل الثياب و نحوها يقال هم اهل الشفة اي الذين لهم حق الشرب بشفاهم و ان يشفو دوابهم فالزرع و الشجر ليسا من اهل الشفة كما في المبسوط و البهيمة ما لا نطق له لكن خص التعارف بما عدا السباع و الطير كما في المضرات هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي •

[**الشفتان** هر دو لب شفة واحد و لام كلمة او حرف ها است كذا في القاموس • و بيت الشفتين و واصل الشفتين آنكه در هر كلمه او وقت خواندنش لب بلب بهم رسد و آن دو حرف است با و ميم چنانچه امير خسرو ميفرمايد • رباعي • موئي مه ما ببوى ما بويا به • بي او مويم و موئي ويم ماوا به • مائيم و مهي و آن مه با ما به • ما با مه و موي مه ما با ما به • و واسع الشفتين آنست كه در خواندنش لب بلب نمى رسد چنانچه درين رباعي است • رباعي • اي ديده رخ نگار ديدن خطر است • اي دل سر اين رشته كشيدن خطر است • هان تا نچشي ز ساغر عشق دگر • زنهار دلا زهر چشيدن خطر است • كذا في مجمع الصنائع و شرحه •]

الشهوة بالفتح و سكون الهاء هي توقان النفس الى المستلذات و قد تطلق على الجوع ايضا • و الشهوة الكلبية هي زيادة الشهوة و امتدادها و الحرص على المأكولات كما هو في طبع الكلاب كذا في بحر الجواهر •

المشتهاة عند الفقهاء امرأة يرغب فيها الرجال و هي بنت تسع سنين و عليه الفتوى • و عن الشيخين ان بنت خمس سنين مشتهاة اذا اشتهت مثلها و عن محمد ان بنت ثمان او تسع مشتهاة اذا كانت ضخمة كما في المحيط كذا في جامع الرموز •

فصل الهاء * الشبه بالكسر و سكون الموحدة و بفتحتين ايضا المثل كما في المنتخب •

وعند الاصوليين هو من مسالك اثبات العلية • قالوا الوصف اما ان تعلم مناسبته بالنظر الى ذاته اولا والاول المناسب والثاني اما ان يكون مما اعتبره الشرع في بعض الاحكام و التفت اليه اولا و الاول الشبه و الثاني الطرد و علية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع و النص و السبر و هل تثبت بمجرد المناسبة اي تخريج المناط فيه نظر و لا يخرج عن كونه شبيها الى كونه مناسبا مع ان ما بينهما من التقابل • و من اجل انه لا تثبت بمجرد المناسبة قيل في تعريف الشبه تارة هو الذي لا تثبت مناسبته الا بدليل منفصل و قيل تارة هو مايوهم المناسبة و ليس بمناسب فبناء كلا التعريفين على ان الشبه لا يثبت بمجرد المناسبة بل لابد في مناسبته للحكم من دليل زائد عليه اذ لو ثبت بالنظر الى ذاته لما كان شبيها بل مناسبا و قيل اثباته بتخريج المناط مبني على تفسيره فمن فسره بما يوهم المناسبة منعه لان تخريج المناط يوجب المناسبة و من فسره بالمناسب الذي مناسبته لذاته جوزه لجوازان يكون الوصف الشبهي مناسبا يتبع المناسب بالذات و هذا فاسد لان تخريج المناط يقتضي كون الوصف مناسبا بالنظر الى ذاته مثاله ان يقال في عدم جواز ازالة الخبث بالمائع ان ازالة الخبث طهارة تراد للصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث بجامع الطهارة و هو وصف شبهي لان مناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهرة لكن الشارع لما اثبت الحكم و هو تعيين الماء في بعض الصور وجودها كالصلوة و الطواف و مس المصحف اوهم ذلك مناسبتها • ثم الشبه حجة عند جماعة و هو مذهب الشافعي رح و ليس بحجة عند الحنفية و جماعة كالقاضي ابي بكر الباقلاني لانه اما مطلع على المناسب المؤثر فيكون حاكما به اولا و هو حكم بغير دليل • اعلم ان لفظ الشبه يقال على معان أخر ايضا بالاشتراك حتى قال امام الحرمين لا تتحرر في الشبه عبارة مستمرة في صناعة الحدود فمنهم من فسره بما تردد فيه الفرع بين الاصلين يشاركهما في الجامع الا انه يشارك احدهما في اوصاف اكثر فيسمى الحاقه به شبها كالحاق العبد المقتول بالحر فان له شبها بالفرس من حيث المالية و شبها بالحر لكن مشابهته بالحر في الاوصاف و الاحكام اكثر فالحق بالحر لذلك و حاصل هذا المعنى تعارض مناسبتين ترجح احدهما و منهم من فسره بما يعرف فيه المناط قطعا الا انه يفتقر في آحاد الصور الى تحقيقه كما في طلب المثل في جزاء الصيد بعد العلم بوجوب المثل و منهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان لحكمين لا على سبيل الكمال لكن احدهما اغلب فالحكم به حكم بالشبه كالحكم في اللعان بانه يمين لا شهادة و ان وجدا فيه • و قال القاضي هو الجمع بين الاصل و الفرع بما لا يناسب الحكم لكن يستلزم المناسب و هو قياس الدلالة فليس شيء من تلك المعاني معنى من الشبه المعدود في مسالك العلة هكذا يستفاد من العضدي و حاشيته للمحقق التفتازاني و غيرهما •

[الشبيه بالمعين] هو شكل ذو اربعة اضلاع لا تكون اضلاعه متساوية و لا زواياه قائمة و لكن

يتساوى كل متقابلين من اضلاعه و زواياه هكذا في حدود تحرير اقليدس •]

شبيهة القوس عند اهل الهيئة هي القوس التي توتر زاوية عند المركز مساوية لزاوية توترها تلك القوس عند مركزها و الظاهر انه يشترط في الشبيهة ان تكون من دائرة اما اصغر من دائرة القوس الأخرى او اعظم منها اما اذا تساوى زاويتا قوسين من دائرتين متساويتين فلا يقال للقوسين انهما شبيهتان بل متساويتان و لو اطلق المتشابهتان عليهما لكان على سبيل التجوز و ان قيل شبيهة القوس هي القوس التي تكون نسبتها الى دائرتها كنسبة تلك القوس الى دائرة نفسها يكون اعم منه لانه يشتمل ايضا لما اذا كان كل من القوسين نصف دائرة او اكثر منه و لو اعتبر زاوية المحيط بدل زاوية المركز لكان ايضا اعم بان يقال شبيهة كل قوس هي التي توتر زاوية عند محيط دائرتها مساوية للزاوية التي توترها عند محيط دائرتها و ان شئت قلت شبيهة كل قوس هي التي تكون زاوية قطعتها مساوية لزاوية قطعة تلك القوس و المراد بزاوية القطعة زاوية تحدث عند نقطة من محيط تلك القطعة من خطين يخرجان من طرفي المحيط الى تلك النقطة هكذا ذكر في شرح الجغميني و حاشيته لعبد العلي البرجندي في آخر الباب الرابع من المقالة الاولى •

الشبهة بالضم و سكون الموحدة پوشيدگي كار اشتباه پوشيده شدن كار مشتبهات كارهاي مانند كذا في بحر الجواهر • و في جامع الرموز في بيان حد الزنا في كتاب الحدود ان الشبهة اسم من الاشتباه و هي ما بين الحلال و الحرام و الخطاء و الصواب كما في خزانة الادب و به يشعر ما في الكافي من انها ما يشبه الثابت و ليس بثابت و ما في شرح المواقف من ان الشبهة ما يشتبهه الدليل و ليست به كادلة المبتدعين و في القاموس و غيره انها الالتباس كما عرفت سابقا • و هي على ما في جامع الرموز و فتح القدير و غيرهما من التلويح و معدن الغرائب انواع منها شبهة العقد كما اذا تزوج امرأة بلا شهود او امة بغير اذن مولاها او تزوج محرمة بالنسب او الرضاع او المصاهرة فلاحد في هذه الشبهة عند ابي حنيفة رح و ان علم بالحرمة لصورة العقد لكنه يعزر و اما عندهما فكذلك الا اذا علم بالحرمة و الصحيح الاول كما في الاول و منها شبهة في الفعل و يسمى بشبهة الاشتباه و شبهة مشابهة و شبهة في الظن اي شبهة في حق من اشتبه عليه دون من لم يشتبه عليه و هي ان يظن ما ليس بدليل الحل او الحرمة دليلا و لابد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه فاذا زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط و ان ملك الاصل ملك الجزء او حلال له فهذه شبهة اشتباه سقط بها الحد لكن لا يثبت النسب و لا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا و منها شبهة في المحل و يسمى شبهة حكمية و شبهة ملك و شبهة الدليل و هي ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة او الحل مع تخلف حكمه لمانع إتصل به فيورث هذا الدليل شبهة في حل ما ليس بحلال و عكسه و هذا النوع لا يتوقف

تحققه على الظن و لذا كان اقوى من الشبهة في الظن اي في الفعل فانها ناشية عن النص في المحل بخلاف الشبهة في الظن فانها ناشية عن الراي و الظن فاذا وطي جارية الابن فانه يسقط الحد و يثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل و هو قوله عليه السلام انت و مالك لابيك و كذا وطي معتدة الكنايات لقول بعض الصحابة ان الكنايات رواجع و اما جارية الاخ او الاخت فليست محلا للاشتباه بشبهة فعل و لا شبهة محل فلا يسقط الحد • قال في فتح القدير تقسيم الشبهة الى الشبهة في العقد و المحل و الفعل انما هو عند ابي حنيفة رح و اما عند غيره من اصحابه فلا تعتبر شبهة العقد ثم قال و الشافعية قسموا الشبهة ثلثة اقسام شبهة في المحل و هو وطي زوجته الحائض و الصائمة و المحرمة و امته قبل الاستبراء و جارية ولده و لاحد فيه و شبهة في الفاعل مثل ان يجد امرأة على فراشه فيطأها ظانا انه امرأته فلاحد و اذا ادعى انه ظن ذلك صدق بيمينه و شبهة في الجهة قال الاصحاب كل جهة صححها بعض العلماء واباح الوطي بها لاحد فيها و ان كان الواطي يعتقد الحرمة كالوطي في النكاح بلا شهود و لاولي انتهى • و قال ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس المشتبه بمعنى ما ليس بواضح الحل و الحرمة اربعة اقسام الاول الشك في المحل و المحرم فان تعادلا استصحب السابق و ان كان احدهما اقوى لصدوره عن دلالة معتبرة في اليقين فالحكم له و الثاني الشك في طرء محرم على الحل المتيقن فالاصل الحل و الثالث ان يكون الاصل التحريم ثم يطرء مايقتضي الحل بظن غالب فان اعتبر سبب الظن شرعا حل و الغي النظر لذلك الاصل و الافلا و الرابع ان يعلم الحل و يغلب على الظن طرء محرم فان لم تستند غلبته لعلامة تتعلق بعينه لم يعتبر و ان استندت لعلامة تتعلق بعينه اعتبرت و الغي اصل الحل لانها اقوى منه و التفصيل يطلب منه و قد سبق بيان المشتبه في لفظ الحل في فصل اللام من باب الحاء •

[**المشتبه** و هو كل ما ليس بواضح الحل و الحرمة مما تعارضته الادلة و تنازعته النصوص و تجاذبته المعاني و الاوصاف فبعضها يعضده دليل الحرام و بعضها يعضده دليل الحلال و قيل المشتبه ما اختلف في حله كالخيل و النبيذ و قيل ما اختلط الحلال و الحرام و التفصيل ان الاشياء ثلثة الاول الحلال المطلق وهو ما انتفى عن ذاته الصفات المحرمة و هو ما نص الله تعالى و رسوله او اجمع المسلمون على حلته و الثاني الحرام و هو ما في ذاته صفة محرمة و هو ما نص الله و رسوله او اجمع المسلمون على حرمته و الثالث المشتبه و هو الذي يتجاذبه سببان متعارضان يؤديان الى وقوع التردد في حله و حرمته كما مر و الحاصل انه اذا تعارض اصلان اواصل و ظاهر فقال جماعة من المتأخرين ان في كل مسئلة من ذلك قولين ومرادهم التخيير في الفعل و الترك اما الصحيح ان هذا الاطلاق ليس على ظاهره بل الصواب انه اذا تعارض اصلان اواصل و ظاهر يجب النظر في الترجيح كما هو الحكم في تعارض الدليلين

فان تردد في الراجح ولم يظهر الرجحان في احد الجانبين اصلا فهي مسائل القولين و ان ترجح دليل الظاهر حكم به بلا خلاف و ان ترجح دليل الاصل حكم به بلا خلاف فالاقسام حينئذ اربعة اولها ما ترجح فيه الاصل جزما و ضابطه ان يعارضه احتمال مجرد من غير ان يرجع الى دليل كما اذا اصطاد صيدا احتمل انه صيد صائد انفلت من يده فهذا مجرد تجويز عقلي غير منسوب الى سبب خارجي و غير مستند الى دليل و مثل هذا و هم محض لا عبرة له في الشرع و لا ورع في العمل بمثل هذا الاحتمال بل هذا يعد من الوسواس و ثانيها ما ترجح فيه الظاهر جزما و ضابطه ان يستند الى سبب نصبه الشارع كشهادة العدلين و اليد في الدعوى و رواية الثقة و ثالثها ما ترجح فيه الاصل على الاصح و ضابطه ان يسند الاحتمال فيه الى سبب ضعيف و امثلته تنحصر منها ما لو ادخل كلب رأسه في اناء و اخرجه و فمه رطب و لم يعلم ولوغه فهو ظاهر و منها لو امتشط المحرم فرأى شعرا فشك هل نتفه او انتتف فلا فدية عليه لان النتف لم يتحقق و الاصل براءة الذمة و رابعها ما ترجح فيه الظاهر على الاصل و ضابطه ان يكون سببا قويا منضبطا فلو شك بعد الصلوة في ترك ركن غير النية او شرط كان تيقن بالطهارة و شك في ناقضها لم يلزمه الاعادة لان الظاهر مضت عبادته على الصحة وكذا لو اختلفا في صحة العقد وفساده صدق مدعي الصحة لان الظاهر جريان العقود بين المسلمين على قانون الشرع هكذا في فتح المبين شرح الاربعين لابن الحجر •]

[شبهة العمد في القتل ان يتعمد الضرب بما ليس بسلاح وضعا و لا ما اجري مجرى السلاح هذا عند ابي حنيفة و عندهما اذا ضرب بما يقتل غالبا كالحجر العظيم و الخشبة العظيمة و العصا الكبير فهو عمد و شبهة العمد يتعمد ضربه بما لا يقتل به غالبا كالسوط و العصا الصغير و الحجر الصغير هكذا في الهداية و غيرها •]

التشابه عند المتكلمين هو الاتحاد في الكيف و يسمى مشابهة ايضا كذا في شرح المواقف في مقصد الوحدة و الكثرة • و في الاطول التشابه في الاصطلاح الكلامي الاتحاد في العرضي انتهى • و تشابه الاطراف عند البلغاء قسم من التناسب و يجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون •

المتشابه اسم فاعل من التشابه في اللغة هو كون احد المثلين متشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال الله تعالى ان البقر تشابه علينا و منه يقال اشتبه الامر علي كما في التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات و أخر متشابهات الآية • والمتشابه من السطوح و المجسمات و الاعداد مذكورة في مواضعها اي في لفظ السطح والمجسم و العدد • و المتشابه من الحركة قد سبق في فصل الكاف من باب الحاء المهملة • و المتشابه عند المتكلمين هو المتحد في الكيف • و عند البلغاء يطلق على قسم من التجنيس • وعند الاصوليين و الفقهاء هو ضد المحكم قالوا القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه على ما تدل عليه الآية المذكورة و قيل ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كتاب احكمت آياته

و اجيب بان معناه احكمت آياته بكونها كلاما حقا فصيحا بالغا حد الاعجاز و قيل كله متشابه لقوله تعالى كتابا متشابها و اجيب بانه متشابه بمعنى ان بعضه يشبه بعضا في الحق و الصدق و الاعجاز ثم انهم اختلفوا في تعيينهما على اقوال فقيل المحكم ما عرف المراد منه اما بالظهور او التأويل و المتشابه ما استأثر الله بعلمه ولايرجى دركه اصلا كقيام الساعة و خروج الدجّال و الحروف المقطعة في اوائل السور و بهذا المعنى قيل كل ما امكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي او خفي فهو المحكم و كل مالا سبيل الى معرفته فهو المتشابه و قيل المحكم ما وضح معناه و المتشابه نقيضه و قيل المحكم مالا يحتمل من التأويل الاوجها واحدا و المتشابه ما احتمل اوجها و قيل ما كان معقول المعنى و المتشابه بخلافه كاعداد الصلوات و اختصاص الصيام برمضان دون شعبان قاله الماوردي و قيل المحكم ما استقل بنفسه و المتشابه مالا يستقل بنفسه الا برده الى غيره و قيل المحكم ما يدرى تأويله و تنزيله و المتشابه ما لايدرى الا بالتأويل و قيل المحكم مالم يتكرر الفاظه و مقابله المتشابه و قيل المحكم الفرائض و الوعد و الوعيد و المتشابه القصص و الامثال • و نقل عن ابن عباس ان المحكمات ناسخه وحلاله و حرامه وحدوده و فرائضه و ما يؤمن به و يعمل به و المتشابه منسوخه ومقدمه و مؤخره و امثاله و اقسامه و ما يؤمن به و لا يعمل به و نقل عنه ايضا انه قال المحكمات هي ثلث آيات في سورة الانعام قل تعالوا الى آخر الآيات الثلث و المتشابهات هي التي تشابهت على اليهود و هي اسماء حروف التهجي المذكورة في اوائل السور و ذلك انهم اوّلوها على حساب الجمل فطلبوا ان يستخرجوا مدة هذه الامة فاختلط الامر عليهم و اشتبه و قيل المحكمات ما فيه الحلال و الحرام و ما سوى ذلك منه متشابهات يصدق بعضها بعضا • و اخرج ابن ابي حاتم عن الربيع قال المحكمات هي الآمرة الزاجرة و اخرج عن اسحاق بن سويد ان يحيى بن يعمر و ابا فاختة تراجعا في هذه الآية فقال ابو فاختة فواتح السور و قال يحيى الفرائض و الامر و النهي و الحلال و قيل المحكمات ما لم ينسخ منه و المتشابهات ما قد نسخ • و قال مقاتل بن حيان المتشابه فيما بلغنا الٓمٓ و الٓمٓصٓ و الٓمٓرٰ و الٓرٰ و قيل المحكم هو الذي يعمل به و المتشابه هو الذي يؤمن به و لا يعمل به و قيل المحكم ما ظهر لكل احد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه و المتشابه بخلافه • اعلم انهم اختلفوا في ان المتشابه مما يمكن الاطلاع على تأويله او لايعلم تأويله الا الله على قولين منشأهما الاختلاف في قوله و الراسخون في العلم هل هو معطوف على الله و يقولون حال او هو مبتدأ وخبره يقولون و الواو للاستيناف فعلى الاول طائفة قليلة منهم المجاهد و النووي و ابن الحاجب و على الثاني الاكثرون من الصحابة والتابعين واتباعهم و من بعدهم خصوصا اهل السنة و هو الصحيح و لذا قال الحنفية المتشابه ما لا يرجى بيانه [اعلم ان مذهب السلف في حكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى به بناء على قرءة الوقف على قوله الا الله الدالة على ان تأويله لا يعلمه غير الله تعالى و اليه ذهب الامام الاعظم و فائدة انزاله ابتلاء الراسخين في العلم

بمنعهم عن التفكر فيه و الوصول الى غاية متمناهم من العلم باسراره كما ان الجهال مبتلون بتحصيل ما هو غير المطلوب عندهم من العلم و الامعان في الطلب فكذلك العلماء مبتلون بالوقف و ترك ما هو محبوب عندهم اذ لا يمكن تكليف العالم بطلب العلم لان العلم غاية متمناه اذ ابتلاء كل واحد انما يكون على خلاف هواه و عكس متمناه و ابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان التكليف في ترك المحبوب اشد و اكثر من التكليف في تحصيل غير المراد و هذا البلوى اعمهما جدوى لانه اشق و اكبر فثوابه اعظم و اكثر هكذا في التلويح •] و قال الطيبي المراد بالمحكم ما اتضح معناه و المتشابه بخلافه لان اللفظ الموضوع لمعنى اما ان يحتمل غير ذلك المعنى اولا و الثاني النص و الاول اما ان تكون دلالته على ذلك الغير ارجح اولا و الاول هو الظاهر و الثاني اما ان تكون مساوية اولا و الاول المجمل و الثاني المأول فالقدر المشترك بين النص و الظاهر هو المحكم و بين المجمل و المأول هو المتشابه و علم المتشابه مختص بالله فالوقف على قوله تعالى الا الله تام • وقال بعضهم العقل مبتلي باعتقاد حقية المتشابه كابتلاء البدن باداء العبادة كالحكيم اذا صنف كتابا اجمل فيه احيانا ليكون موضع خضوع المتعلم للاستاذ • وقال الامام الرازي اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا و بالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لابد فيه من دليل منفصل و هو اما لفظي او عقلي و الاول لا يمكن اعتباره في المسائل الاصولية الاعتقادية القطعية لتوقفه على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة و انتفاؤها مظنون و الموقوف على المظنون مظنون و الظني لا يكتفى و انما العقلي يفيد صرف اللفظ عن الظاهر لكون الظاهر محالا و اما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل لان طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز و تأويل على تأويل وذلك الترجيح لا يمكن الا بالدليل اللفظي و الدليل اللفظي في الترجيح ضعيف لا يفيد الا الظن و لذا اختار الائمة المحققون من السلف و الخلف ان بعد اقامة الدليل القاطع على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في تعيين التأويل • وقال الخطابي المتشابه على ضربين الاول ما اذا رد الى المحكم و اعتبر به عرف معناه و الآخر ما لا سبيل الى معرفة حقيقته و هو الذي يتبعه اهل الزيغ • وقال الراغب الآيات ثلثة اضرب محكم على الاطلاق و متشابه على الاطلاق و محكم من وجه متشابه من وجه فالمتشابه بالجملة ثلثة اضرب متشابه من جهة اللفظ فقط و هو ضربان احدهما يرجع الى الالفاظ المفردة اما من جهة الغرابة نحو يزفون او الاشتراك كاليد و الوجه و ثانيهما يرجع الى الكلام المركب و ذلك ثلثة اضرب ضرب لاختصار الكلام نحو و ان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم و ضرب لبسطه نحو ليس كمثله شيئ لانه لو قيل ليس مثله شيئ كان اظهر للسامع و ضرب لنظم الكلام نحو انزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا قيما اذ تقديره انزل على عبده الكتاب قيما و لم يجعل له عوجا و متشابه من جهة المعنى فقط وهو اوصاف الله تعالى و اوصاف القيامة فان

تلك الصفات لا تتصور لنا ان لا تحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسّه و متشابه من جهتهما اي من جهة اللفظ و المعنى و هو خمسة اضرب الاول من جهة الكمية كالعموم و الخصوص نحو اقتلوا المشركين و الثاني من جهة الكيفية كالوجوب و الندب نحو فانكحوا ما طاب لكم و الثالث من جهة الزمان و المكان كالناسخ و المنسوخ و الرابع من جهة المكان و الامور التي نزلت فيها نحو و ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها فان من لا يعرف في الجاهلية يتعذر عليه تفسير مثل هذه الآية و الخامس من جهة الشروط التي بها يصح الفعل و يفسد كشرط الصلوة و النكاح قال و هذه اذا تصورت علمت ان كل ما ذكره المفسرون في تفسير المتشابه لا يخرج عن هذه التقاسيم * ثم جميع المتشابه على ثلثة اضرب ضرب لا سبيل الى الوقوف عليه كوقت الساعة و خروج الدابة و نحو ذلك و ضرب للانسان سبيل الى معرفته كالالفاظ الغريبة و الاحكام الغلقة و ضرب متردد بين امرين يختص بمعرفته بعض الراسخين في العلم و يخفى على من دونهم و هو المشار اليه بقوله صلى الله عليه و آله و سلم لابن عباس اللّهم فقهه في الدين و علّمه التأويل و اذا عرفت هذه الجملة عرفت ان الوقف على قوله و ما يعلم تأويله الا الله و وصله بقوله و الراسخون في العلم كلاهما جائزان و ان لكل منهما وجها انتهى و اكثر ما حررناه منقول من الاتقان و بعضه من كشف البزدوي * و اما المتشابه عند المحدثين فقد قالوا ان اتفقت اسماء الرواة خطا و نطقا اي تلفظا و اختلفت الآباء نطقا مع ايتلافها خطا او بالعكس كان تختلف اسماء الرواة نطقا و تأتلف خطا او يتفق الآباء خطا و نطقا فهو النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد بن عقيل بفتح العين و محمد بن عقيل بضمها و الثاني كشريح بن النعمان بالشين المعجمة و الحاء المهملة و سريج بن النعمان بالسين المهملة و الجيم و كذا ان وقع ذلك الاتفاق في اسم و اسم اب و الاختلاف في النسبة و المراد بالاسم العلم ليشتمل الكنية و اللقب فالمتشابه يتركب من المؤتلف و المختلف و من المتفق و المفترق و من انواعه ان يحصل الاتفاق او الاشتباه في الاسم و اسم الاب مثلا الا في حرف او حرفين فاكثر من احدهما او منهما و هو على قسمين اما ان يكون الاختلاف بالتغير مع ان عدد الحروف ثابت في الجهتين او يكون الاختلاف بالتغير مع نقصان عدد الحروف في بعض الاسماء عن بعض فمن امثلة الاول محمد بن سنان بكسر السين المهملة و نونين بينهما الف و محمد بن سيار بفتح السين المهملة و تشديد المثناة التحتانية و بعد الالف راء مهملة و من امثلة الثاني عبد الله بن زيد و عبد الله بن يزيد و منه ان يحصل الاتفاق في الخط و النطق لكن يحصل الاختلاف او الاشتباه بالتقديم و التأخير اما في الاسمين و يسمى المتشابه المقلوب او نحو ذلك كان يقع التقديم و التأخير في الاسم الواحد في بعض حروفه بالنسبة الى مايشتبه به مثال الاول اسود بن يزيد و يزيد بن اسود و مثال الثاني ايوب بن سيار و ايوب بن يسار هكذا في شرح النخبة و شرحه و شرح الالفية للسخاوي *

التشبيه لغة الدلالة على مشاركة امرلامر آخر و ظاهر هذا شامل لنحو قولنا قاتل زيد عمروا و جاءني

زيد و عمرو و ما اشبه ذلك مع انها ليست من التشبيه * و اجيب بان المدلول المطابقي في هذه الامثلة ثبوت المسند لكل من الامرين و يلزمه مشاركتهما في المسند فالمتكلم ان قصد المعنى المطابقي فلم يدل على المشاركة اذ المتبادر من اسناد الافعال الى ذوي الاختيار ما صدر بالقصد فلم يندرج في التفسير المذكور و ان قصد المعنى الالتزامي فقد دل على المشاركة فهو داخل في التشبيه وما وقع في عبارة ائمة التصريف ان باب فاعل و تفاعل للمشاركة و التشارك فمسامحة و المراد انه يلزمهما* فمنشأ الاعتراض اما ظاهر عبارة ائمة التصريف او عدم الفرق بين ثبوت حكم لشيئ و بين مشاركة احدهما لآخر او الغفلة عن اعتبار القصد فيما يسند الى ذوي الاختيار و التحقيق ان هذه الامثلة على تقدير قصد المشاركة فيهما تدل على التشابه و فرق بين التشابه و التشبيه كما ستعرف * و عند اهل البيان هو الدلالة على مشاركة امر لامر آخر في معنى لا على وجه الاستعارة التحقيقية و الاستعارة بالكناية و التجريد وكثيرا ما يطلق في اصطلاحهم على الكلام الدال على المشاركة المذكورة ايضا فالامر الاول هو المشبه على صيغة اسم المفعول و الثاني هو المشبه به و المعنى هو وجه التشبيه و المتكلم هو المشبه على صيغة اسم الفاعل * قيل و ينبغي ان يزاد فيه قولنا بالكاف و نحوه ليخرج عنه نحو قاتل زيد عمروا و جاءني زيد و عمرو * و فيه انه ليس تشبيها كما عرفت فدخل في هذا التفسير ما يسمى تشبيها بلا خلاف و هو ما ذكرت فيه اداة التشبيه نحو زيد كالاسد او كالاسد بحذف زيد لقيام قرينة وما يسمى تشبيها على القول المختار و هو ما حذفت فيه اداة التشبيه و جعل المشبه به خبرا عن المشبه او في حكم الخبر سواء كان مع ذكر المشبه او مع حذفه فالاول كقولنا زيد اسد و الثاني كقوله تعالى صم بكم عمي اي هم صم بكم عمي فان المحققين على انه يسمى تشبيها بليغا لا استعارة * ثم ان هذا التعريف عرف به الخطيب على ما هو مذهبه فان مذهبه ان الاستعارة مشتركة لفظا بين الاستعارة التحقيقية و الاستعارة بالكناية و لذا لم يقل لا على وجه الاستعارة مع كونه اخصر اذ لا يصح ارادة المعنيين من المشترك في اطلاق واحد و لم يذكر الاستعارة التخييلية لانها عنده و كذا عند السلف اثبات لوازم المشبه به للمشبه بطريق المجاز العقلي و ليست فيه دلالة على مشاركة امر لامر فهي خارجة بقوله الدلالة على مشاركة امر لامر بل لم يدخل في التفسير حتى يحتاج الى اخراجه بقيد و اما على مذهب السكاكي و هو ان الاستعارة مشتركة معنى بين الكل و التخييلية استعارة اللفظ لمفهوم شبه المحقق فيجب الاكتفاء بقوله ما لم يكن على وجه الاستعارة لان في التقييد تطويلا و كذا عند السلف فان لفظ الاستعارة عندهم مشترك معنى بين التحقيقية و المكنية و قوله و التجريد اي لا على وجه التجريد ليخرج تشبيه يتضمنه التجريد و هو التجريد الذي لم يكن تجريد الشيئ عن نفسه لانه حينئذ لا تشبيه نحو لهم فيها دار الخلد فانه لانزاع ان دار الانتزاع دار الخلد من جهنم و هي عين دار الخلد لا مشبه به بخلاف لقيت من زيد اسدا فانه لتجريد اسد من زيد و اسد مشبه به لزيد لا عينه ففيه تشبيه مضمر في النفس

فمن احترزبه عن نحو قولهم لهم فيها دار الخلد فلم يجرد عقله عن غواشي الوهم وكان حبالة الوهم فيه تعريف التجريد بالانتزاع من امر ذي صفة الخ ثم انهم زعموا ان اخراج التجريد من التشبيه مخالفة من الخطيب مع المفتاح حيث صرح بجعل التجريد من التشبيه وفيه ماستعرفه في خاتمة لفظ الاستعارة * فائدة * اذا اريد الجمع بين شيئين في امر مركبا كان او مفردا حسيا كان او عقليا واحدا كان او متعددا فالاحسن ان يسمى تشابها لا تشبيها ويجوز التشبيه ايضا وذلك تارة يكون في المتساويين في وجه الشبه وتارة يكون في المتفاوتين من غير قصد افادة التفاوت قال الشاعر • شعر • رق الزجاج ورقت الخمر • فتشابها وتشاكل الامر • فكانه خمر ولا قدح • وكانها قدح ولا خمر * فائدة * اركان التشبيه اربعة طرفاه يعني المشبه والمشبه به واداته كالكاف وكان ومثل وشبه ونحوها ووجهه وهو ما يشتركان فيه تحقيقا او تخييلا اي وجه التشبيه ما يشترك الطرفان فيه بحكم التشبيه فيؤول المعنى الى مادل على اشتراكهما فيه فلا يرد نحو ما اشبهه بالاسد للجبان لان الشجاعة ليست مشتركة بينهما مع انها وجه التشبيه للدلالة على مشاركتهما فيها ولا يلزم ان يكون من وجوه التشبيه في زيد كالاسد الوجود والجسمية والحيوانية • ويتجه انه يلزم ان يكون الطرفان قبل الدلالة على الاشتراك فيه طرفين الا ان يتجوز واخرج التعريف مخرج من قتل قتيلا وفي قولنا تحقيقا او تخييلا اشارة الى ان وجه الشبه لا يجب ان يكون من اوصاف الشيء في نفسه من غير اعتبار معتبر والمراد بالتخييل هو ان لا يوجد في احد الطرفين او كليهما الا على سبيل التخييل والتأويل * فائدة * الغرض من التشبيه في الاغلب يعود الى المشبه لبيان امكان وجوده او لبيان حاله بانه على اي وصف من الاوصاف كما في تشبيه ثوب بآخر في السواد او لبيان مقدار حاله كما في تشبيه الثوب بالغراب في شدة السواد او لبيان تقريرها اي تقرير حال المشبه في نفس السامع وتقوية شانه كما في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء وهذه الاغراض الاربعة تقتضي ان يكون وجه الشبه في المشبه به اتم وهو به اشهر او لبيان تزيينه في عين السامع كما في تشبيه وجه اسود بمقلة الظبي او لبيان تشويهه اي تقبيحه كما في تشبيه وجه مجدور بسجلة جامدة قد نقرتها الديكة او لبيان استطرافه اي عد المشبه طريفا حديثا كما في تشبيه فحم فيه جمر • شعر • كانما الفحم والجمار به • بحر من المسك موجه الذهب • اي لابراز المشبه في صورة الممتنع عادة وله اي للاستطراف وجه آخر غير الابراز في صورة الممتنع عادة وهو ان يكون المشبه به نادر الحضور في الذهن اما مطلقا كما مر في المثال المذكور واما عند حضور المشبه كما في قوله في البنفسج • شعر • ولا زوردية تزهو بزرقتها • بين الرياض على حمر اليواقيت • كانها فوق قامات ضعفن بها • اوائل النار في اطراف كبريت • فان صورة اتصال النار باطراف الكبريت لا تندر كندرة بحر من المسك موجه الذهب لكن تندر عند حضور صورة البنفسج وقد يعود الغرض الى المشبه به وهو ضربان الضرب الاول ايهام انه اتم في وجه التشبيه من المشبه

وذلك في التشبيه المقلوب وهو ان يجعل الناقص في وجه الشبه مشبها به قصدا الى ادعاء انه زائد في وجه الشبه كقوله * شعر * بدأ الصباح كأن غرته * وجه الخليفة حين يمتدح * فانه قصد ايهام ان وجه الخليفة اتم من الصباح في الوضوح و الضياء * قال في الاطول و لا يخفى انه يجوز ان يكون التشبيه المقلوب مبنيا على تسليم انه اتم من المشبه اذا كان بينك وبين مخاطبك نزاع في ذلك و انت جاريت معه وانه يصح التشبيه المقلوب في تشبيه التزيين و التشويه و الاستطراف لادعاء ان الزينة في المشبه به اتم او القبح اكثر او ادعاء ان المشبه اندر و اخفى و لا يظهر اختصاصه بصورة الحاق الناقص بالكامل و الضرب الثاني بيان الاهتمام به اي بالمشبه به كتشبيه الجائع وجها كالبدر في الاشراق و الاستدارة بالرغيف و يسمى هذا النوع من الغرض اظهار المطلوب * قال في الاطول و يمكن تربيع قسمة الغرض و يجعل ثالث الاقسام ان يعود الغرض الى ثالث و هو تحصيل العناق اي الاتصال بين صورتين متباعدتين غاية التباعد فانه امر مستطرف مرغوب للطباع جدا ورابعها ان يعود الغرض الى المشبه والمشبه به جميعا وهو جعلهما مستطرفين بجميعهما لان كلا من المتباعدين مستطرف اذا تعانقا * **التقسيم الاول** * و للتشبيه تقسيمات باعتبارات الاول باعتبار الطرفين الى اربعة اقسام لانهما اما حسيان نحو كانهم اعجاز نخل منقعر او عقليان نحو ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة كذا مثل في البرهان وكانه ظن ان التشبيه واقع في القسوة و هو غير ظاهر بل هو واقع بين القلوب و الحجارة فمثاله العلم و الحيوة او مختلفان بان يكون المشبه عقليا و المشبه به حسيا كالمنية و السبع او بالعكس مثل العطر و خلق رجل كريم و لم يقع هذا القسم في القرآن بل قيل ان تشبيه المحسوس بالمعقول غير جائز لان العلوم العقلية مستفادة من الحواس و منتهية اليها و لذا قيل من فقد حسا فقد علما يعني العلم المستفاد من ذلك الحس و اذا كان المحسوس اصلا للمعقول فتشبيهه به يكون جعلا للفرع اصلا و الاصل فرعا وهو غير جائز و المراد بالحسي المدرك هو او مادته بالحس اي باحدى الحواس الخمس الظاهرة فدخل فيه الخيالي و بالعقلي ماعدا ذلك وهو ما لا يكون هو و لا مادته مدركا باحدى الحواس الظاهرة فدخل فيه الوهمي الذي لا يكون للحس مدخل فيه لكونه غير منتزع منه بخلاف الخيالي فانه منتزع منه وكذا دخل الوجدانيات كاللذة و الالم * و ايضا التشبيه باعتبار الطرفين اما تشبيه مفرد بمفرد و يسمى بالتشبيه المفرق و المفردان اما مقيدان بان يكون للمقيد بهما مدخل في التشبيه كقولهم لمن لا يحصل من سعيه على طائل هو كالراقم على الماء فان المشبه به هو الراقم المقيد بكون رقمه على الماء لان وجه الشبه فيه التسوية بين الفعل و عدمه و هو موقوف على اعتبار هذين القيدين * ثم ان القيد يشتمل الصلة و المفعول و لا يختص بالاضافة و الوصف كما هو المشهور و من القيود الحال او غير مقيدين كتشبيه الخد بالورد او مختلفان في التقييد و عدمه كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاشل * فان المشبه و هو الشمس

غير مقيد و المشبه به و هو المرآة مقيد بكونها في كف الاشل و عكسه اي تشبيه المرآة في كف الاشل بالشمس فيما يكون المشبه مقيدا و المشبه به غير مقيد و اما تشبيه مركب بمركب و حينئذ يجب ان يكون كل من المشبه و المشبه به هيئة حاصلة من عدة امور و هو قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر كقوله * شعر * كان اجرام النجوم لوامعا * دُرر نثرن على بساط ازرق * فان تشبيه النجوم بالدرر و تشبيه السماء ببساط ازرق تشبيه حسن و قد لا يكون بهذه الحيثية كقوله * شعر * فكانما المريخ و المشتري * قدامه في شامخ الرفعة * منصرف بالليل عن دعوة * قد اسرجت قد امه شمعة * فانه لا يصح تشبيه المريخ بالمنصرف بالليل عن دعوة و قد يكون بحيث لا يمكن ان يعتبر لكل جزء من اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الآخر الا بعد تكلف نحو مثلهم كمثل الذي استوقد نارا الآية فان الصحيح ان هذين التشبيهين من التشبيهات المركبة التي لا يتكلف لواحد و احد شيئ يقدر تشبيهه به فان جعلتهما من المفرقة فلابد من تكلف و هو ان يقال في الاول شبه المنافق بالمستوقد نارا و اظهاره الايمان بالاضاءة و انقطاع انتفاعه بانطفاء النار و في الثاني شبه دين الاسلام بالصيب و ما يتعلق به من شبه الكفر بالظلمات و ما فيه من الوعد و الوعيد بالبرق و الرعد و ما يصيب الكفرة من الافزاع و البلايا و الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق و اما تشبيه مفرد بمركب كتشبيه الشاة الجبلي بحمار ابتر مشقوق الشفة و الحوافر نابت على رأسه شجرتا عضا و الفرق بين المفرد المقيد و بين المركب يحتاج الى تأمل فان المشبه به في قولنا هو كالراقم على الماء انما هو الراقم بشرط ان يكون رقمه على الماء و في الشاة الجبلي هو المجموع المركب من الامور المتعددة بل الهيئة الحاصلة منها و اما تشبيه مركب بمفرد * و ايضا التشبيه باعتبار الطرفين ان تعدد طرفاه فاما ملفوف و هو ان يؤتى على طريق العطف او غيره بالمشبهات او لا ثم بالمشبه بها او بالعكس كقولنا كالشمس والقمر زيد و عمرو و قولنا كالقمرين زيد و عمرو اذا اريد تشبيه احدهما بالشمس و الآخر بالقمر او مفروق و هو ان يؤتى بمشبه و مشبه به ثم آخر و آخر كقوله النشر مسك و الوجوه دنانير * و لا يخفى ان الملفوف و المفروق لا يختص بالطرف بل يجري في الوجه ايضا و ان تعدد طرفه الاول يعني المشبه يسمى تشبيه التسوية لانه سوى بين المشبهين كقوله * شعر * صدغ الحبيب و حالي كلاهما كالليالي * و ثغره في صفاء و دمعي كاللآلي * و ان تعدد طرفه الثاني اعني المشبه به فتشبيه الجمع لانه يجمع للمشبه وجوه تشبيه او يجمع له امور مشبهات كقوله * شعر * كانما تبسم عن لؤلؤ * منضد او برد او اقاح * [و قيل شعر آخر مشتملا على عدة تشبيهات و هو * شعر * نفسي الفداء لثغر راق مبسمه * و زانه شنب ناهيك من شنب * يفتر عن لؤلؤ رطب و عن برد * و عن اقاح و عن طلع و عن حبب هكذا في مقامات الحريري]

* التقسيم الثاني *

باعتبار الاداة الى مؤكد و هو ما حذفت اداته نحو زيد اسد و مرسل و هو بخلافه * و في جعل زيد في

جواب من قال من يشبه الشمس تشبيها موكدا نظرا لان حذف الاداة على هذا الوجه لا يشعر بان المشبه عين المشبه به فالوجه ان يفرق بين الحذف و التقدير و يجعل الحذف كناية عن الترك بالكلية بحيث لا تكون مقدرة في نظم الكلام و يجعل الكلام خلوا عنها مشعرا بان المشبه عين المشبه به في الواقع بحسب الظاهر فعلى هذا قوله تعالى و هي تمر مر السحاب اذا كان تقديره مثل مر السحاب بالقرينة فتشبيه مرسل و بدعوى ان مرور الجبال عين مر السحاب تشبيه موكد فاعرفه فانه من المواهب فالمرسل ما قصد اداته لفظا او تقديرا لعدم تقييده بالتاكيد المستفاد من اجراء المشبه به على المشبه * فان قلت ان زيدا كالاسد مشتمل على تاكيد التشبيه فكيف يجعل مرسلا * قلت اعتبر في الموكد و المرسل التاكيد بالنظر الى نفس اركان التشبيه مع قطع النظر عما هو خارج عما يفيد التشبيه * **التقسيم الثالث** * باعتبار الوجه فالوجه اما غير خارج عن حقيقة الطرفين سواء كان نفس الحقيقة او نوعا او جنسا او فصلا و سواء كان حسيا مدركا بالحس او عقليا و اما خارج عن حقيقتهما * و لا يخفى ان تشبيه الانسان بالفرس في الحيوانية لا في الحيوان كما هو دأب ارباب اللسان و كون الشيء حيوانا ليس جنسا فكانه اريد بالوجه الداخل ما يوجد بالنظر الى الداخل * ثم الخارج لابد ان يكون صفة اي معنى قائما بالطرفين لان الخارج الذي ليس كذلك غير صالح لكونه وجه شبه * و الصفة اما حقيقية اي موجودة في الطرفين لا بالقياس الى الشيء سواء كانت حسية اي مدركة بالحس او عقلية و اما اضافية * و ايضا باعتبار الوجه وجه التشبيه اما واحد و هو ما لا جزء له و اما بمنزلة الواحد لكونه مركبا من متعدد اما تركيبا حقيقيا بان يكون وجه التشبيه حقيقة ملتئمة من متعدد او تركيبا اعتباريا بان يكون هيئة منتزعة انتزعها العقل من متعدد و اما متعدد بان يقصد بالتشبيه تشريك الطرفين في كلواحد من متعدد بخلاف المركب من وجه الشبه فان القصد فيه الى تشريكهما في مجموع الامور او في الهيئة المنتزعة عنها هذا ثم الظاهر ان يخص التركيب في هذا العرف بالمركب الاعتباري و يجعل المركب الحقيقي داخلا في الواحد اذ ليس المراد بتركيب المشبه او المشبه به ان يكون حقيقته مركبة من اجزاء مختلفة ضرورة ان الطرفين في قولنا زيد كالاسد مفردان لا مركبان و كذا في وجه الشبه ضرورة ان وجه الشبه في قولنا زيد كعمرو في الانسانية واحد لا منزل منزلة الواحد بل المراد بالتركيب ان تقصد الى عدة اشياء مختلفة او الى عدة اوصاف لشيء واحد فتنتزع منها هيئة و تجعلها مشبها و مشبها به او وجه تشبيه و لذلك ترى صاحب المفتاح يصرح في تشبيه المركب بالمركب بان كلا من المشبه و المشبه به هيئة منتزعة * اعلم انه لا يخفى ان هذا التقسيم يجري في الطرفين فان المشبه او المشبه به قد يكون واحدا و قد يكون بمنزلة الواحد و قد يكون متعددا فالقول بان تعدد الطرف يوجب تعدد التشبيه عرفا دون تعدد وجه الشبه لوتم لتم وجه التخصيص * و اعلم ايضا ان كلا من الواحد و ما هو بمنزلته اما حسي او عقلي و المتعدد اما حسي او عقلي

او مختلف اي بعضه حسي و بعضه عقلي و الحسي و كذا المختلف طرفاه حسيان لا غير و العقلي اعم و با لجملة فوجه الشبه اما واحد او مركب او متعدد و كل من الاولين اما حسي او عقلي و الاخير اما حسي او عقلي او مختلف فصارت سبعة اقسام و كل منه اما طرفاه حسيان او عقليان و اما المشبه حسي و المشبه به عقلي او بالعكس فتصير ثمانية و عشرين لكن بوجوب كون طرفي الحسي حسيين يسقط اثنا عشر و يبقى ستة عشر هذا ما قالوا و الحق ان يقسم ما هو بمنزلة الواحد ايضا ثلاثيا كتقسيم المتعدد فعلى هذا يبلغ الاقسام الى اثنين و ثلثين و الباقي بعد الاسقاط سبعة عشر كما يشهد به التأمل هكذا في الاطول • و ايضا باعتبار الوجه اما تمثيل او غير تمثيل و التمثيل تشبيه وجه منتزع من متعدد و غير التمثيل بخلافه و يجيئ في فصل اللام من باب الميم • و ايضا باعتبار الوجه اما مفصل او مجمل فالمفصل ما ذكر وجهه و هو على قسمين احدهما ان يكون المذكور حقيقة وجه الشبه نحو زيد كالاسد في الشجاعة و ثانيهما ان يكون المذكور امرا مستلزما له كقولهم الكلام الفصيح هو كالعسل في الحلاوة فان الجامع فيه هو لازم الحلاوة و هو ميل الطبع لانه المشترك بين الكلام و العسل و المجمل ما لم يذكر وجهه فمنه ظاهر يفهم وجهه كل احد ممن له مدخل في ذلك نحو زيد كالاسد و منه خفي لا يدرك وجهه الا الخاصة سواء ادركه بالبديهة او بالتامل كقولك هم كالحلقة المفرغة لا يدرى اين طرفاها اي هم متناسبون في الشرف كالحلقة المفرغة متناسبة في الاجزاء صورة • ولا يخفى ان المراد بالخفي الخفي في حد ذاته فلا يخرجه عن الخفاء عروض ما يوجب ظهوره كما في هذا المثال فان وصف الحلقة بالمفرغة يظهر وجه الشبه فلا اختصاص لهذا التقسيم بالمجمل بل يجري في المفصل ايضا كانهم خصوا به للتنبيه على انه مع خفاء التشبيه فيه يحذف الوجه و ايضا من المجمل ما لم يذكر فيه وصف احد الطرفين اي وصف يذكر له من حيث انه طرف و هو وصف يشعر بوجه الشبه فلا يخرج منه زيد الفاضل اسد لان زيدا لا يثبت له الفضل من حيث انه كالاسد و منه ما ذكر فيه وصف المشبه به فقط كقولك هم كالحلقة المفرغة الخ فان وصف الحلقة بالمفرغة مشعر بوجه الشبه و منه ما ذكر فيه وصف المشبه فقط و كانهم لم يذكروا هذا القسم لعدم الظفر به في كلامهم و منه ما ذكر فيه وصفهما اي وصف المشبه و المشبه به كليهما نحو فلان كثير المواهب اعرضت عنه او لم تعرض كالغيث فانه يصيبك جئته او لم تجئ و هذان الوصفان مشعران بوجه الشبه اي الافاضة حالتي الطلب و عدمه و حالتي الاقبال و الاعراض • اعلم انه لا يخفى جريان هذا التقسيم في المفصل و كانهم لم يتعرضوا له لانه لم يوجد اذ لا معنى لا يراد ما يشعر بالوجه مع ذكره او لان ذكره في المجمل لدفع توهم انه ليس التقسيم مجملا مع ما يشعر بالوجه و لا داعي لذكره في المفصل • و ايضا باعتبار الوجه اما قريب مبتذل و هو التشبيه الذي ينتقل فيه من المشبه الى المشبه به من غير تدقيق نظر لظهور وجهه في بادي الراي • ولا ينتقض التعريف بتشبيه يكون المشبه به لازما ذهنيا للمشبه مع خفاء وجهه لانه ليس انتقالا

لظهور وجهه في بادي الراي و قولنا لظهور وجهه قيد للتعريف * و تحقيقه ان يكون بحيث اذا نظر العقل فيه ظهر المفهوم الكلي الذي يشترك بينه و بين المشبه به من غير تدقيق نظر و التفتت النفس الى المشبه به من غير توقف * و لم يكتف بما ظهر وجهه في بادي الراي لانه يتبادر منه الظهور بعد التشبيه و احضار الطرفين و هو لا يكفي في الابتذال بل لابد ان يكون الانتقال من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه بمجرد ملاحظة المشبه كتشبيه الشمس بالمرآة المجلوة في الاستدارة و الاستنارة فان وجه الشبه فيه لكونه تفصيليا ظاهر و اما غريب بعيد و هو ما لاينتقل فيه من المشبه الى المشبه به لظهور وجهه في بادي الراي سواء انتقل فيه من المشبه الى المشبه به من بادي الراي لكون المشبه به لازما ذهنيا لالظهور وجهه او لاينتقل منه اليه كذلك اصلا كقوله و الشمس كالمرآة في كف الاشل و كلما كان تركيب وجه التشبيه خياليا كان او عقليا من امور اكثر كان التشبيه ابعد لكون تفاصيله اكثر كقوله تعالى انما مثل الحيوٰة كماء الآية و قد يتصرف في التشبيه القريب بما يجعله غريبا نحو قوله * شعر * عزماته مثل النجوم ثواقبا * لو لم يكن للثاقبات افول * اي غروب و هذا التشبيه يسمى بالتشبيه المشروط و هو التشبيه الذي يقيد فيه المشبه او المشبه به او كلاهما بشرط وجودي او عدمي او مختلف يدل عليه بصريح اللفظ كما في البيت السابق او بسياق الكلام نحو هو بدر يسكن الارض فانه في قوة ولو كان البدر يسكن الارض و هذه القبة فلك ساكن اي لو كان الفلك ساكنا

* **التقسيم الرابع** * باعتبار الغرض فالتشبيه بهذا الاعتبار اما مقبول و هو الوافي بافادة الغرض كان يكون المشبه به اعرف الطرفين بوجه الشبه في بيان الحال او اتمهما فيه اي في وجه الشبه في الحاق الناقص بالكامل او كان يكون مسلم الحكم فيه اي في وجه الشبه معروفاً عند المخاطب في بيان الامكان او التزيين او التشويه و اما مردود و هو بخلافه اي ما يكون قاصرا عن افادة الغرض و قد سبق في بيان الغرض * ثم التسمية بالمقبول و المردود بالنظر الى وجه الشبه فقط مجرد اصطلاح و الا فكلما انتفى شرط من شرائط التشبيه باعتبار الوجه او الطرف فمردود لكن بعد الاصطلاح على جعل فائت شرط الوجه او الطرف مقبولا لافادة الغرض لا يقال الوفاء بالغرض لا يوجد بدون اجتماع شرائط التشبيه مطلقا هٰذا كله خلاصة ما في الاطول و المطول * **فائدة** * القاعدة في المدح تشبيه الادنى بالاعلى و في الذم تشبيه الاعلى بالادنى لان الذم مقام الاعلى و الادنى طار عليه فيقال في المدح فص كالياقوت و في الذم ياقوت كالزجاج و كذا في السلب و منه قوله تعالى يانساء النبي لستن كاحد من النساء اي في النزول لا في العلو و قوله تعالى و ام نجعل المتقين كالفجار اي في سوء الحال اي لا نجعلهم كذلك نعم او رد على ذلك مثل نوره كمشكٰوة فانه شبه فيه الاعلى بالادنى لا في مقام السلب و اجيب بانه للتقرب الى اذهان المخاطبين اذ لا اعلى من نوره فيشبه به كذا في الاتقان [اقول هٰكذا اورد في تشبيه الصلوٰة على نبينا و آله صلى الله عليه و عليهم و سلم بالصلوٰة على ابراهيم و آله بان الصلوٰة على نبينا اكمل و اعلى لقوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون

على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه و سلموا تسليما و لقوله تعالى و هو الذي يصلي عليكم و ملائكته الآية و لان نبينا عليه الصلوٰة و السلام سيد المرسلين بالاجماع لا خلاف فيه لاحد من المؤمنين فالصلوٰة عليه اشرف و اكمل و اعلى بلا ريب فيلزم تشبيه الاعلى بغير الاعلى و اجيب عن ذلك بوجوه اولها ان ابراهيم على نبينا و عليه الصلوٰة و السلام دعا لنبينا حيث قال ربنا و ابعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياتك الآية و قال النبي صلى الله عليه و سلم انا دعوة ابراهيم الحديث فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على السنة امته الى يوم القيمة و ثانيها ان ابراهيم سأل ربه بقوله و اجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد عليه الصلوٰة و السلام فاجابه الله تعالى اليه و قرن ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته و ثالثها ان ابراهيم ابو الملة لقوله تعالى ملة ابيكم ابراهيم الآية و لقوله تعالى قل بل ملة ابراهيم حنيفا الآية و غيرها من الآيات و نبينا عليه السلام كان ابا الرحمة لقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم الآية فلما وجب لكل واحد منهما عليهما السلام حق الابوة و حق الرحمة قرن بين ذكريهما في باب الصلوٰة و الثناء و رابعها ان ابراهيم كان منادي الشريعة في الحج و كان نبينا عليه السلام منادي الدين لقوله تعالى سمعنا مناديا ينادي للايمان الآية فجمع بينهما في الصلوٰة و خامسها ان الشهرة و الظهور في المشبه به كاف للتشبيه ولا يشترط كون المشبه به اكمل و اتم في وجه التشبيه و كان اهل مكة يدينون ملة ابراهيم على زعمهم و كان اكثرهم من اولاد اسمٰعيل و اسمٰعيل بن ابراهيم و كان ابراهيم مشهورا عندهم و كذلك عند اليهود و النصارى لانهم من اولاد اسحٰق و هو ابن ابراهيم ايضا فكلهم ينسبون الى ابراهيم عليهم السلام و سادسها بعد تسليم الاشتراط المذكور يكفي ان يكون المشبه به اتم و اكمل ممن سبق او من غيره و لا يشترط كونه اتم من المشبه كما في قوله تعالى الله نور السموات و الارض مثل نوره كمشكوٰة فيها مصباح و المصباح في زجاجة الآية هكذا في التفسير الكبير و شرح المشكوٰة و مدارج النبوة ◦] بدآنكه در جامع الصنائع گويد جملهٔ تشبيهات بر دو نوع است يكى مرعي كه مشبه و مشبه به هردو از اعيان يعني از موجودات باشند چون تشبيهٔ زلف بشب و لب بشكر دوم غير مرعي كه مشبه به از موجودات نباشد فاما امكان وجود دارد چون تشبيه گرز بكوه مبين و مشعل آتش بدريائي زرين ◦ و نيز تشبيه هفت نوعست يكى تشبيه مطلق يعني آنكه دروي حرف تشبيه آرد و آن در عربي كاف و كانّ و مثل و نحو و مانند آن و در فارسي چون و مانند وگوئي و مشابه آن مثاله ◦ بيت ◦ چشم تو قاهر چو نار جود تو سائل چو آب ◦ طبع تو صافي چو باد حلم تو ثابت چو طين ◦ دوم تشبيه مشروط كه چيزيرا بچيزي مانند كند و موقوف بر شرط دارد مثاله ◦ شعر ◦ سرو خوانم قد زيباي ترا ◦ ليك اگر در سرو رعنائي بود ◦ مثال ديگر ◦ شعر ◦ چون تو بباغ بگذري گل نرسد ببوي تو ◦ ليك رسد بقامتت سرو اگر روان بود ◦ سيوم تشبيه بعكس كه چيزيرا مانند كند

بچیزی در صفتی باز مشبه به را در صفتی بمشبه تشبیه کند مثاله • شعر • از نعل مرکبانش زمین مه نما چو چرخ • وز گرد لشکرش چو زمین چرخ پر غبار • مثال دیگر • شعر • گرد زمین ز فر قدومت فلک مجال • گرد فلک زگرد سمندت زمین شعار • چهارم تشبیه اضمار که دو چیز قابل تشبیه آرد و ذکر تشبیه نکند و درمیان سخنی آرد و سامع را چنان معلوم شود که مقصود ازین غرض دیگر است آنکه ربط الفاظ فائده میدهد و بغموض دریابد که غرض تشبیه است مثاله • شعر • اگر تو زلف جنباني برآرم شور درعالم • بلی دیوانه پرسوزد چو کس زنجیر جنباند • پنجم تشبیه بکنایت که چیزیرا بچیزی مانند کند و نام او را صریحا نبرد یعنی بلفظ مشبه به کنایت کند از مشبه و مشبه در عبارت نباشد لیکن بسیاق معلوم گردد مثال آن • شعر • لولو از نرگس فرو بارید و گل را آب داد • وز تگرگ روح پرور مالش عناب داد • ششم تشبیه تفضیل که چیزی را بچیزی تشبیه نماید و باز ازآن رجوع کرده مشبه را بر مشبه به تفضیل دهد مثاله • شعر • تو‌ئي چون ماه اما ماه گویا • تو‌ئي چون سرو اما سرو رعنا • هفتم تشبیه تسویه که چیزی را با چیزی مانند کند و در صفتی برابر کند انتهی • و در مجمع الصنائع گوید که تشبیه تسویه بر طریق مشهور آنست که شاعر صفتی از خود و صفتی از محبوب بیک چیز تشبیه دهد و برطریق غیرمشهور آنست که مانند کند دو چیز را بیک شیئ [و مثال تشبیه تسویه بهر دو معنی مذکورین درین شعر تازي یافته می شود • شعر • صدغ الحبیب و حالي • کلاهما کالليالي • ثغوره في صفاء • و دمعي کالآلي •] و التشبیه عند اهل التصوف عبارة عن صورة الجمال لان الجمال الالهي له معان و هي الاسماء و الاوصاف الالهية و له صورة و هي تجلیات تلک المعاني فیما یقع علیه من المحسوس او المعقول فالمحسوس کما في قوله علیه السلام رأیت ربي صورة شاب امرد و المعقول کقوله تعالی انا عند ظن عبدي بي فلیظن بي ماشاء وهذه الصورة هي المراد بالتشبیه و هو في ظهوره بصور جماله باق علی ما استحقه من تنزیهه فکما اعطیتَ الجناب الالهي حقه من التنزیه فکذلک اعطه من التشبیه الالهي حقه • و اعلم ان التشبیه في حق الله تعالی حکم بخلاف التنزیه فانه في حقه امر عیني ولا یدرکه الا الکمل و اما من سواهم من العارفین فانما یدرك ما قلنا ایمانا و تقلیدا لما تقضیه صور حسنه و جماله اذ کل صورة من صور الموجودات هي صورة حسنه فان شهدت الصورة علی الوجه التشبیهي و لم تشهد شیئا من التنزیه فقد اشهدك الحق حسنه من وجه واحد وان اشهدك الصورة التشبیهية وتعلقت فیها التنزیه الالهي فقد اشهدك الحق جماله و جلاله من وجهي التشبیه و التنزیه فاینما تولوا فثم وجه الله و اعلم ان للحق تشبیهان تشبیه ذاتي و هو ما علیک من صور الموجودات المحسوسة او ما یشبه المحسوسة فی الخیال و تشبیه وصفي و هو ما علیه صور المعاني الاسمائية المنتزعة عما یشبه المحسوس و هذه الصورة تتعقل فی الذهن ولا تتکیف فی الحس فمتی تکیفت التحقت بالتشبیه الذاتي لان التکیف من کمال التشبیه

و الكمال بالذات اولى فبقي التشبيه الوصفي و هو ما لا يمكن التكيف فيه بنوع من الانواع و لا حين يضرب المثل الاترى الحق سبحانه كيف ضرب المثل عن نوره بالمشكوة و المصباح و الزجاجة و كان الانسان صورة هذا التشبيه الذاتي لان المراد بالمشكوة صدره و الزجاجة قلبه و بالمصباح سره و بالشجرة المباركة الايمان بالغيب و هو ظهور الحق في صورة الخلق لان معنى الحق غيب في صورة شهادة الخلق و الايمان به هو الايمان بالغيب و المراد بالزيتونية الحقيقة المطلقة التي لا تقول بانها من كل الوجوه حق و لا بانها من كل الوجوه خلق فكانت الشجرة الايمانية لا شرقية فنذهب الى التنزيه المطلق بحيث ينفى التشبيه و لا غربية فنقول بالتشبيه المطلق حتى ينفى التنزيه فهي تعصر بين قشر التشبيه و لب التنزيه وحينئذ يكاد زيتها يضيئ الذي هو يغيبها فترتفع ظلمة الزيت بنوره و لولم تمسسه نار المعاينة الذي هو نور عياني و هو نور التشبيه على نور الايمان و هو نور التنزيه يهدي الله لنوره من يشاء فكان هذا التشبيه ذاتيا و هو و انكان ظاهرا بنوع من ضرب المثل فذلك المثل احد صور حسنه فكل مثل ظهرفيه الممثل به فان المثل احد صور الممثل به لظهوره به كذا في الانسان الكامل ۔

المشبهة على صيغة اسم الفاعل من التشبيه و هو يطلق على فرقة من كبار الفرق الاسلامية شبهوا الله بالمخلوقات و مثلوه بالحادث و لا جل ذلك جعلت فرقة و احدة قائلة بالتشبيه و ان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية و البنانية و المغيرية و الهشامية و غيرهم القائلين بالتجسم و الحركة و الا نتقال و الحلول فى الاجسام ونحو ذلك و منهم مشبهة الحشوية كمضر وكيمس المشبهة و النجمي قالوا هو جسم لا كالاجسام و هو مركب من لحم ودم لا كاللحوم و الدماء وله الاعضاء و الجوارح و تجوز عليه الملامسة و المصافحة و المعانقة للمخلصين حتى نقل انه قال اعفوني عن اللحية و الفرج و سلوني عما و راءه و منهم مشبهة الكرامية و قيل فيه الفقه فقه ابي حنيفة رح وحده و الدين دين الكرامية و اقوالهم فى التشبيه متعددة لا تنتهي الى من يعبأ به فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماسة له من الصفحة العلياء و تجوز عليه الحركة و النزول و اختلفوا آيملأ العرش ام لايملأه بل يكون على بعضه و قال بعضهم ليس هو على العرش بل محاذ له و اختلف آببعد متناه او غيره و منهم من اطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها او من جهة التحت او غير متناه في جميع الجهات و قالوا كل الحوادث في ذاته انما يقدر عليها دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله ان يكون اول خلقه حيا يصح منه الاستدلال و قالوا النبوة و الرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي و المعجزة و العصمة و صاحب تلك الصفة رسول من غير ارسال و لايجوز ارسال غيره و هو حينئذ اي حين اذا ارسل مرسل فكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزل المرسل دون الرسول وليس من الحكمة الاقتصار على رسول واحد و جوزوا امامين في عصر كعلي و معوية

الا ان امامة علي على وفق السنة بخلاف معوية لكن يجب طاعته و قالوا الايمان قول الذرية في الازل بلى و هو باق في الكل على السوية الا المرتدين و ايمان المنافق كايمان الانبياء كذا في شرح المواقف •

المشافهة بالفاء في اللغة المخاطبة من فيك الى فيه • و المحدثون اطلقوها في الاجازة المتلفظ بها تجوزا كذا في شرح شرح النخبة •

فصل الياء * الشراء بالكسر و المد و القصر في اللغة بمعني خريدن و فروختن و هو من لغات الاضداد و قد سبق تحقيقه في لفظ البيع في فصل العين من باب الباء الموحدة •

الشرى بالفتح و القصر ذكر الشيخ انه بثور صغار مسطحة مكربة حكاكة • و قال السمرقندي انه بثور صغار بعضها وكبار بعضها مسطحة حكاكة مكربة مائلة الى حمرة مائية تحدث دفعة في اكثر الامر و قد يعرض ان تسيل منها رطوبة و ليس المراد بالكبر ما لا يطلق عليه البشرة حقيقة بل المراد كون بعض البثور اكبر من بعضها لا انها تكون متساوية و حينئذ لا يكون بين الكلامين خلاف حيث لم يتعرض الشيخ لقيد الصغر و الكبر و تعرض به السمرقندي و يشتد كربها و غمها و سببها بخار دموي في الاكثر و قد يكون بلغميا فيكون اشتداده ليلا اكثر و الشري الدموي اكثر حدة و حمرة من الشرى البلغمي هكذا يستفاد من الاقسرائي و بحر الجواهر •

الشظية در علم اسطرلاب طرف باريك عضاده را گويند كما يجيئ •

* باب الصاد *

فصل الالف * الصبائي بالموحدة واحد صابئون است و آن فرقة است كه مى پرستند ملائكه را و ميخوانند زبور و توجه ميكنند قبله را كمـــا في كنز اللغات • و في جامع الرموز في كتاب النكاح الصبائية فرقة من النصـــارى يعظمون الكواكب كتعظيم المسلمين الكعبة • و في الغرر الصبائية عابدو كوكب لا كتاب لهم • و في شرحه الدرر اختلف في تفسير الصبائية فعندهما هم عبدة الاوثان لانهم يعبدون النجوم و عند ابي حنيفة رح ليسوا بعبدة الاوثان و انما يعظمون النجوم كتعظيم المسلمين الكعبة انتهى • و في فتح القدير انهم عند ابي حنيفة رح قوم يؤمنون بدين نبي و يقرون بكتاب و يعظمون الكواكب كتعظيم المسلم الكعبة •

الصداء بالفتح و سكون الدال المهملة زنگ گرفتن آهن و مس و جز آن كما في الصراح • و در اصطلاح صوفيه پوششي كه از ظلمت هيآت نفس و صور اكوان بروجه دل باشد و محجوب گرداند دل را از قبول حقايق و تجليات انوار تا اگر در حد رسوخ برسد بحد حرمان آيد • فرد • بماند در حجاب آن دل بكلي • نيابد او ز خود حاصل بكلي • كذا في كشف اللغات •

فصل الباء الموحدة * الصبابة بالموحدة و هو الولع المشتد و قد سبق في لفظ الارادة في فصل الدال من باب الراء •

الصاحب بالحاء المهملة بمعني يار و خداوند و همراه الصاحبون و الاصحاب و الصحابة و الصحاب و الصحبان و الصحبة و الصحب جمع كما في المهذب • و الصاحبان في عرف الحنفية هما ابو يوسف و محمد رح سميا بذلک لانها صاحبان و تلميذان لابي حنيفة رح و صاحبيه فرقة از متصوفة مبطلة چنانكه در فصل فاء خواهد آمد [صاحب الزمان و صاحب الوقت و الحال هو المتحقق بجمعية البرزخية الاولى المطلع على حقائق الاشياء الخارج عن حكم الزمان و تصرفات ماضيه و مستقبله الى الآن الدائم فهو ظرف احواله و صفاته و افعاله فلذلک يتصرف في الزمان بالطي و النشر و في المكان بالبسط و القبض لانه المتحقق بالحقائق و الطبائع و الحقائق في القليل و الكثير و الطويل و القصير و العظيم و الصغير سواء اذ الوحدة و الكثرة و المقادير كلها عوارض و كما يتصرف في الوهم فيها كذلک في العقل فصدق و انهم تصرفه فيها في الشهود و الكشف الصريح فان المتحقق بالحق المتصرف بالحقائق يفعل ما يفعل في طور وراء طور الحس و الوهم و العقل ويتسلط على العوارض بالتغيير و التبديل كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

الصحابي بالفتح منسوب الى الصحابة و هي مصدر بمعنى الصحبة و قد جاءت الصحابة بمعنى الاصحاب و الاصحاب جمع صاحب فان الفاعل يجمع على افعال كما صرح به سيبويه و ارتضاه الزمخشري و الرضي فالقول بانه جمع صحب بالسكون اسم جمع كركب او بالكسر مخفف صاحب انما نشأ من عدم تصفح كتاب سيبويه هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و في الصراح اصحاب جمع الصحب مثل فرخ و افراخ و جمع الاصحاب الاصاحيب [و في المنتخب صاحب بمعني يار جمع او صحب و جمع صحب اصحاب وجمع اصحاب اصاحيب •] و عند اهل الشرع هو من لقي النبي صلى الله عليه و آله و سلم من الثقلين مؤمنا به و مات على الاسلام و المراد باللقاء اعم من المجالسة و المماشاة و وصول احدهما الى الآخر و ان لم يكالمه و يدخل فيه رؤية احدهما الآخر سواء كان ذلک اللقاء بنفسه او بغيره كما اذا حمل شخص طفلا و اوصله الى النبي صلى الله عليه و سلم وسواء كان ذلک اللقاء مع التمييز و العقل اولا فدخل فيه من رآه و هو لا يعقل فهذا هو المختار • و قيل كل من روى عنه حديثا او كلمة و رآه رؤية فهو من الصحابة فقد اشترط المكالمة • و قيل كل من ادرك الحلم و قد رأى النبي صلى الله عليه وسلم و عقل امر الدين فهو من الصحابة و لو صحبه عليه السلام ساعة واحدة فقد اشترط العقل و البلوغ و التعبير باللقى اولى من قول بعضهم الصحابي من رأى النبي صلى الله عليه و سلم لانه يخرج به ابن ام مكتوم و نحوه من العميان مع كونهم صحابة بلا تردد

و المراد بالروية و اللقاء ما يكون حال حيوته عليه السلام فلو رأى بعد موته قبل دفنه كابي ذويب الهذلي فليس بصحابي على المشهور فقولنا من جنس و قولنا لقي النبي صلى الله عليه و سلم احتراز عمن لم يلقه كالمخضرمين فانهم على الصحيح من كبار التابعين كما عرفت في فصل الميم من باب الخاء المعجمة قيل ان ثبت ان النبي صلى الله عليه و سلم ليلة الاسراء كشف له عن جميع من في الارض فينبغي ان يعد من كان مومنابه في حيوته في هذه الليلة و ان لم يلاقه في الصحابة لحصول الروية من جانبه صلى الله عليه وسلم • وقيل لا يعد في الصحابة لان اسناد لقي الى ضمير من دون النبي يخرجه وقولنا من الثقلين يخرج الملائكة لان الثقلين هما الانس و الجن كما في الصراح و غيره و قولنا مومنا به يخرج من لقيه صلى الله عليه و سلم حال كونه غير مومن به سواء لم يكن مومنا باحد من الانبياء كالمشرك او يكون مومنا بغيره من الانبياء عليهم السلام كاهل الكتاب لكن هل يخرج من لقيه مومنا بانه سيبعث و لم يدرك البعثة كورقة بن نوفل ففيه تردد كما قال النووي فمن اراد اللقاء حال نبوته عليه السلام فيخرج عنه و من اراد اعم من ذلك يدخل فيه و قولنا و مات على الاسلام يخرج من ارتد بعد ان لقيه مومنا و مات على الردة مثل عبد الله بن جحش و ابن حظل و اما من لقيه مومنا به ثم ارتد ثم اسلم سواء اسلم حال حيوته او بعد موته و سواء لقيه ثانيا ام لا فهو صحابي على الاصح و قيل ليس بصحابي و يرجح الاول قصة الاشعث بن قيس فانه ممن ارتد و أتي به الى ابي بكر الصديق اسيرا فعاد الى الاسلام فقبل منه ذلك و زوجه اخته و لم يتخلف احد من ذكره في الصحابة و لا عن تخريج احاديثه في المسانيد و غيرها و في عدم تقييد اللقاء بزمان محدود او غير محدود قليلا كان او كثيرا اشارة الى اختيار مذهب جمهور المحدثين و الشافعي و اختاره احمد بن حنبل و لذا قال الصحابي من صحبه عليه السلام صغيرا كان او كبيرا سنة او شهرا او يوما او ساعة اورأه و اختاره ايضا ابن الحاجب لان الصحبة تعم القليل و الكثير بحسب اللغة فاهل الحديث نقلوا على وفق اللغة • وقال سعيد بن المسيب لا يعد صحابيا الا من اقام مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة او سنتين و غزا معه غزوة او غزوتين و وجهه ان لصحبته عليه السلام شرفا عظيما فلا ينال الا باجتماع يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذي هو قطعة من السقر و السنة المشتملة على الفصول الاربع التي بها يختلف المزاج • و عورض بانه عليه السلام لشرف منزلته اعطى كل من رأه حكم الصحبة • وايضا يلزم ان لا يعد جوير بن عبد الله ونحوه من الصحابة و لاخلاف في انهم صحابة • وقال اصحاب الاصول الصحابي من طالت مجالسته له على طريق التبع له و الاخذ عنه فلا يدخل من وفد عليه و انصرف بدون مكث • وقيل الاصوليون يشترطون في الصحابي ملازمة ستة اشهر فصاعدا • وقيل لاحد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب ويويده ما قال ابو منصور الشيباني الصحابي من طالت صحبته و كثر مكثه و جلوسه معه مستفيدا منه • قال النووي مذهب الاصوليين مبني

على مقتضى العرف فان العرف مخصص اسم الصحبة بمن كثرت صحبته و اشتهرت متابعته * فائدة * لا خفاء في رجحان رتبة من لازمه صلى الله عليه و سلم و قاتل معه او قتل تحت رايته على من لم يلازمه او لم يحضر معه مشهدا و على من كلمه يسيرا او ماشاه قليلا او رآه على بعد او في حال الطفولية و ان كان شرف الصحبة حاصلا للجميع و من ليس منهم سماع من النبي عليه السلام فحديثه مرسل من حيث الرواية و هم مع ذلك معدودون في الصحابة لما نالوا من شرف الرؤية * فايدة * يعرف كونه صحابيا بالتواتر او الاستفاضة او الشهرة او باخبار بعض الصحابة او بعض ثقات التابعين او باخباره عن نفسه بانه صحابي اذا كانت دعواه تدخل تحت الامكان بان لا يكون بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه و سلم ● و اعلم ان الصحابة كلهم عدول في حق رواية الحديث و ان كان بعضهم غير عدل في امر آخر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و جامع الرموز و البرجندي و مجمع السلوك و غيره ●

الاستصحاب هو عند الاصوليين طلب صحبة الحال للماضي بان يحكم على الحال بمثل ما حكم على الماضي و حاصله ابقاء ما كان على ما كان بمجرد انه لم يوجد له دليل مزيل و هو حجة عند الشافعي و غيره كالمزني و الصيرفي و الغزالي في كل حكم عرف وجوبه بدليله ثم وقع الشك في زواله من غير ان يقوم دليل بقائه او عدمه مع التأمل و الاجتهاد فيه ● و عند اكثر الحنفية ليس بحجة موجبة للحكم و لكنها دافعة لالزام الخصم [لان مثبت الحكم ليس بمبق له يعني ان ايجاد شيء امر و ابقاءه امر آخر فلا يلزم ان يكون الدليل الذي اوجده ابتداء في الزمان الماضي مبقيا في زمان الحال لان البقاء عرض حادث بعد الوجود و ليس عينه و لهذا يصح نفي البقاء عن الوجود فيقال وجد فلم يبق فلابد للبقاء من سبب على حدة فالحكم ببقاء حكم بمجرد الاستصحاب يكون حكما بلا دليل و ذلك باطل هكذا في نور الانوار ● و في الحموي حاشية الاشباه في القاعدة الثالثة الاستصحاب و هو الحكم بثبوت امر في وقت آخر و هذا يشمل نوعيه وهما جعل الحكم الثابت في الماضي مصاحبا للحال او جعل الحال مصاحبا للحكم الماضي و اختلف في حجيته فقيل حجة مطلقا و نفاه كثير مطلقا و اختير انه حجة للدفع لا للاستحقاق اي لدفع الزام الغير لا لالزام الغير و الوجه الاوجه انه ليس بحجة اصلا لان الدفع استمرار عدمه الاصلي لان المثبت للحكم في الشروع لا يوجب بقاءه لان حكمه الاثبات و البقاء غير الثبوت فلا يثبت به البقاء كالايجاد لا يوجب البقاء لان حكمه الوجود لا غير يعني انه لما كان الايجاد علة للوجود لا للبقاء فلا يثبت به البقاء حتى يصح الافناء بعد الايجاد و لو كان الايجاد موجبا للبقاء كما كان موجبا للوجود لما تصور الافناء بعد الايجاد لاستحالة الفناء مع البقاء و لما صح الافناء بعد الايجاد لا يوجب البقاء انتهى] فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود اعني كونه حجة للاثبات و الدفع و الا لزم شمول العدم اجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم و عدم الحكم مستند الى عدم دليله و الاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل

الوجوه و ثمرة الخلاف تظهر فيما اذا بيع شقص من الدار وطلب الشريك الشفعة فانكر المشتري ملك الطالب في السهم الآخر الذي في يده و يقول انه بالاعارة عندك فعند الحنفية القول قول المشتري و لا تجب الشفعة الابينة لان الشفيع يتمسك بالاصل و لان اليد دليل الملك ظاهرا و الظاهر يصلح لدفع الغير لا لالزام الشفعة على المشتري في الباقي و عند الشافعي تجب بغير بينة لان الظاهر عنده يصلح للدفع و الالزام جميعا فيأخذ الشفعة من المشتري جبرا و ان شئت الزيادة فارجع الى كتب الاصول كالتوضيح و نحوه •

الصعب بالفتح و سكون العين در لغت بمعني دشوار و تند كما في كنز اللغات و نزد بلغاء آنست كه در ربط طرفه آرد لفظي مثل ترصيع و تجنيس و معنوي مثل ايهام و خيال كذا في جامع الصنائع و وجه التسميه غير مخفي •

الصلابة بالفتح و تخفيف اللام هي عند بعض الحكماء من الكيفيات الملموسة و هي كيفية بها ممانعة الغامز اي كيفية بها يكون الجسم ممانعا للغامز فلا يقبل تأثيره و لا ينغمز تحته و يسمى ذلك الجسم صلبا و يقابلها تقابل العدم و الملكة و اللين و هو عدم الصلابة عما من شأنه الصلابة و انما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه من شأنه الصلابة و ان كان مما لا ينغمز و لا يتأثر من الغامز لكن بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصري • و قيل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فعلى هذا اللين ضد الصلابة لكونه وجوديا ايضا • و قال الامام الرازي ان الصلابة و اللين ليسا من الكيفيات الملموسة لان الجسم اللين هو الذي ينغمز فهناك ثلثة امور الاول الحركة الحاصلة في سطحه و الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة و الثالث كونه مستعدا لقبول ذينك الامرين و ليس الا ولان بلين لانهما محسوسان بالبصر و اللين ليس كذلك فتعين الثالث و كذلك الجسم الصلب هو الذي لا ينغمز و هناك امور الاول عدم الانغماز و هو عدمي و الثاني الشكل الباقي على حاله و هو من الكيفيات المختصة بالكميات و الثالث المقاومة المحسوسة باللمس و ليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ فيه له مقاومة و لا صلابة له و كذا الرياح القوية لها مقاومة و لا صلابة فيها و الرابع الاستعداد الشديد نحو اللا نفعال فهذا هو الصلابة فتكون من الكيفيات الاستعدادية كذا في شرح المواقف فحينئذ ايضا بينهما تقابل التضاد و يجيء ما يتعلق بذلك في لفظ اليبوسة في فصل السين من باب الياء المثناة التحتانية • و الصلابة عند الاطباء اسم مرض و سبق بيانها في لفظ السرطان في فصل الطاء من باب السين •

الصليب چليپا كه ترسايان بر خود بندند و در اصطلاح شكلى كه از تقاطع خط محور و خط استواء در فلك پديد آيد و آنرا صليب الافلاك نيز گويند و صليب اكبر نيز نامند • و في المؤيد تقاطع ميل شمالي و تقاطع ميل جنوبي و تقاطع فلك تدوير را نيز توان گفت كذا في كشف اللغات و فيه

ايضا و صليبي خط چهار گوشه و قيل سه گوشه و قيل هيئتى كه از تقاطع خط استواء و خط محور حاصل شود •

الصواب هو يستعمل تارة بمعنى الاولى في مقابلة غير اللائق و تارة بمعنى الحق في مقابلة الخطأ كذا في بعض شروح الشمسية و قد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء [الصواب لغة السداد و اصطلاحا هو الامر الثابت الذي لا يسوغ انكاره • و الفرق بين الصواب و الصدق و الحق ان الصواب هو الامر الثابت في نفس الامر الذي لا يسوغ انكاره و الصدق هو الذي يكون ما في الذهن مطابقا لما في الخارج و الحق هو الذي يكون ما في الخارج مطابقا لما في الذهن كذا في الجرجاني •]

فصل التاء المثناة الفوقانية * الصليتية فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب عثمان بن الصلت بن الصامت • و قيل اصحاب الصلت بن الصامت و هم كالعجاردة لكن قالوا من اسلم و استجارينا توليناه و برئنا من اطفاله حتى يبلغو فيدعو الى الاسلام فيقبلو و روي عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمؤمنين او للمشركين لا و لاية لهم و لاعداوة بهم حتى يبلغو فيدعو الى الاسلام في قبلوا او ينكروا كذا في شرح المواقف •

الصامت بالميم قسم من الحروف كما مر في فصل الفاء من باب الحاء •

المصمت هو البيت الذي ليس في عروضه قافية و هو من مصطلحات الشعراء و قد سبق في فصل التاء المثناة الفوقانية من باب الباء الموحدة •

الصوت بالفتح و سكون الواو ما هية بديهية لانه من الكيفيات المحسوسة و قد اشتبه عند البعض ما هيته بسببه القريب او البعيد فقيل الصوت هو تموج الهواء • و قيل هو قلع او قرع و الحق ان ما هيته ليست ما ذكر بل سبب الصوت القريب التموج و ليس التموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم و سكون بعد سكون فهو حالة شبيهة بتموج الماء في الحوض اذا القي حجر في وسطه و انما كان سببا قريبا لانه متى حصل التموج المذكور حصل الصوت و اذا انتفى انتفى فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهواء الخارج من الحلق و الآلات الصناعية و منقطعا بانقطاعه و كذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء و سبب التموج قلع عنيف اي تفريق شديد او قرع عنيف اي امساس شديد اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى الجنبتين بعنف و ينقادله اي لذلك الهواء المنقلب بايجاد زمن الهواء الى ان ينتهي الى هواء لاينقاد للتموج فيقطع هناك الصوت كالحجر المرمي في وسط الماء • و ذكر البعض ان الهواء المتموج بهما على هيئة مخروطية قاعدته على سطح الارض اذا كان المصوت ملاصقا به و رأسه في السماء فاذا فرض المصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان تنطابق قاعدتهما و من هذا التصوير يعلم اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب و انما اعتبر العنف في القلع و القرع لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا

قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت * ثم الصوت كيفية قائمة بالهواء تحدث بسبب تموجه بالقرع او القطع يحملها الهواء الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع بذلك الصوت يعني الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت و يوصله الى السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج و يتكيف بالصوت ايضا و هكذا الى ان يتموج و يتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة و انما قلنا ان الاحساس الخ لان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة و وضع طرفه الآخر في صماخ انسان و تكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره و ما هو الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت و منعها من الانتشار و الوصول الى صماخ الغير * و اعلم ان الصوت موجود في الخارج اي خارج الصماخ و الا لم تدرك جهة اصلا وتوهم البعض ان التموج الناشئ من القرع او القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ و تحقيق المباحث في شرح المواقف [اعلم ان ما يخرج من الفم ان لم يشتمل على حرف فهو صوت و ان اشتمل ولم يفد معنى فهو لفظ و ان افاد معنى فهو قول فان كان مفردا فكلمة او مركبا من اثنين و لم يفد نسبة مقصودة فجملة او افاد فكلام كذا في كليات ابى البقاء] * والصوت عند النحاة لفظ حكي به صوت او صوت به سواء كان التصويت لزجر حيوان او دعائه او غير ذلك او كان للتعجب او تسكين الوجع او تحقيق التحسر فالالفاظ التي يسميها النحاة اصواتا ثلثة اقسام احدها حكاية صوت صادر من الحيوانات العجم او من الجمادات اي لفظ صوت به كصوت بهيمة او طائر او غيرهما ويشبه به انسان بصوت غيرها كما يفعله بعض الصيادين عند الصيد لئلا تنفر الصيد وليس المراد حكاية الصوت في نحو غاق صوت الغراب لانه اسم صوت لا صوت و ثانيها اصوات خارجة عن فم الانسان غير موضوعة وضعا بل تدل طبعا على معان في انفسهم كقول النادم او المتعجب وي و قول المستكره بشيء اف فان النادم والمتعجب يخرج عن صدره صوت شبيه بلفظ وي وكذا المستكره يخرج من فمه صوت شبيه بلفظ اف و ثالثها اصوات يصوت بها الحيوان عند طلب شيء منه كما تقول نخ لا ناخة البعير و جميع هذه الاقسام مبنيات جارية مجرى الاسماء و ليست اسماء حقيقة لعدم كونها دالة بالوضع مع امتناع الحكم بها او عليها ان قلت قد صرح صاحب اللباب بكون الاصوات موضوعة قلت بعض الاصوات من نحو اح الخارجة عن فم الانسان بمقتضى طبعه عند السعال و اوه الخارجة عنه عند الوجع ليس بموضوع البتة فاما نحو نخ فيحتمل ان يكون موضوعا بان اتفقوا على تعيينه لا ناخة البعير و ان يكون خارجة عن فم الانسان عند اناخة البعير خروج اح عند السعال و المحتمل ابدا يحمل على المحكم فيجعل الكل غير موضوع ردا للمحتمل على المحكم هكذا يستفاد من الهداد و شروح الكافية *

المصوتة قسم من الحروف و قد سبق في فصل الفاء من باب الحاء •

فصل الحاء المهملة * [**صبيح الوجه** هو المتحقق بحقيقة اسم الجواد و مظهريته ولتحقق رسول الله صلى الله عليه و سلم به روى جابر رضي الله تعالى عنه انه ما سئل عنه عليه السلام شيئ قط قال لا و من استشفع به الى الله لم يرد سوأله كما اشار اليه امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه اذا كانت لك الى الله سبحانه تعالى حاجة فابدأ بمسألة الصلوٰة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اسأل حاجتك فان الله اكرم من ان يسأل حاجتين فيقضي احدٰهما و يمنع الاخرى و المتحقق بوراثته في جوده عليه السلام هو الاشعث من الاخفياء الذي قال فيه عليه السلام رب اشعث مدفوع بالابواب لو اقسم على الله لا برّه و انما سمي صبيح الوجه لقوله صلى الله عليه و آله و سلم اطلبوا الحوائج عند صباح الوجوه كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

الصحة بالكسر و تشديد الحاء في اللغة مقابلة للمرض و تطلق ايضا على الثبوت و على مطابقة الشيئ للواقع ذكر ذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث ان الالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيئ • قال الحكماء الصحة و المرض من الكيفيات النفسانية و عرفهما ابن سينا في الفصل الاول من القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال الموضوع لها سليمة اي غير مأوفة فقوله ملكة او حالة اشارة الى ان الصحة قد تكون راسخة و قد لا تكون كصحة الناقة و انما قدمت الملكة على الحالة مع ان الحالة متقدمة عليها في الوجود لان الملكة صحة بالاتفاق و الحالة قد اختلف فيها فقيل هي صحة و قيل هي واسطة و قوله تصدر عنها اي لا جلها و بواسطتها فالموضوع اي المحل فاعل للفعل السليم و الصحة آلة في صدوره عنه و اما ما يقال من ان فاعل اصل الفعل هو الموضوع و فاعل سلامة هو الحالة او الملكة فليس بشيئ الا ان يأول بما ذكرنا و السليم هو الصحيح و لا يلزم الدور لان السلامة المأخوذة في التعريف هو صحة الافعال و الصحة في الافعال محسوسة و الصحة في البدن غير محسوسة فعرف غير المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى و هذا التعريف يعم صحة الانسان و سائر الحيوانات و النباتات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدرت عنه افعاله من الجذب و الهضم و التغذية و التنمية و التوليد سليمةً وجب ان يكون صحيحا و ربما تخص الصحة بالحيوان او الانسان فيقال هي كيفية لبدن الحيوان او الانسان الخ كما وقع في كلام ابن سينا حيث قال في الشفاء الصحة ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبعية و غيرها من المجرى الطبيعي غير مأوفة و كانه لم يذكر الحالة هنا اما لاختلاف فيها او لعدم الاعتداد بها و قال في موضع آخر من القانون الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه و تركيبه بحيث تصدر عنه الافعال صحيحة سالمة • ثم المرض خلاف الصحة فهو حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة

بل مأونة و هذا يعم مرض الحيوان و النبات و قد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او بالانسان فعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد * و في القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة و في الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة عدمي لست اقول من حيث هو مزاج او الم و هذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم و الملكة * و في المباحث المشرقية لا مناقضة بين كلامي ابن سينا اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة و ثانيهما مبدأ الافعال المأوفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم و الملكة و ان جعل الثاني مرضا كان التقابل من قبيل التضاد و الاظهر ان يقال ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية للسلامة و ان ثبتت هناك آفة وجودية فلابد من اثبات هيئة تقتضيها فكأن ابن سينا كان مترددا في ذلك * و اعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج و سوء التركيب و تفرق الاتصال و لا شيء منها بداخل تحت الكيفية النفسانية اما سوء المزاج الذي هو مرض انما يحصل اذ صار احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغي بحيث لا تبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك الكيفيات و كونها غريبة منافرة و اتصاف البدن بها فان جعل سوء المزاج عبارة عن تلك الكيفية كان يقال الحمى هي تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة و ان جعل عبارة عن كون تلك الكيفيات غريبة كان من باب المضاف و ان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال و اما سوء التركيب فهو عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال و ليس شيء منها من الكيفيات النفسانية و كون هذه الامور غريبة من قبيل المضاف و اتصاف البدن بها من قبيل الانفعال و اما تفرق الاتصال فظاهر انه عدمي فلا يكون كيفية و اذا لم يدخل المرض تحت الكيفيات النفسانية لم تدخل الصحة تحتها ايضا لكونه ضدا لها و الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى تلك الاقسام تسامح و المقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور و تنقسم باعتبارها و هذا معنى ما قيل انها منوّعات اطلق عليها اسم الانواع * تنبيه * لا واسطة بين الصحة و المرض على هذين التعريفين اذ لا خروج من النفي و الاثبات و من ذهب الى الواسطة كجالينوس و من تبعه و سماها الحالة الثالثة فقد شرط في الصحة كون صدور الافعال كلها من كل عضو في كل وقت سليمة لتخرج عنه صحة من يصح وقتا كالشتاء و يمرض و من غير استعداد قريب لزوالها لتخرج عنه صحة الاطفال و المشايخ و الفاقهين لانها ليست في الغاية و لا ثابتة قوية و كذا في المرض فالنزاع لفظي بين الشيخ و جالينوس منشأه اختلاف تفسيري الصحة و المرض عندهما و معنوي بينه و بين من ظن ان بينهما واسطة في نفس الامر و منشأه نسيان الشرائط التي تنبغي ان تراعى فيما له وسط و ما ليس له وسط و تلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد و تكون الجهة و الاعتبار واحدة و حينئذ

جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة و الا فلا فاذا فرض انسان واحد و اعتبر منه عضو واحد في زمان واحد فلابد اما ان يكون معتدل المزاج و اما ان لا يكون كذلك فلا واسطة هكذا يستفاد من شرح حكمة العين و شرح المواقف • و عند الصرفيين كون اللفظ بحيث لا يكون شيئ من حروفه الاصلية حرف علة و لا همزة و لا حرف تضعيف و ذلك اللفظ يسمى صحيحا هذا هو المشهور فالمعتل و المضاعف و المهموز ليس واحد منها صحيحا • و قيل الصحة مقابلة للاعلال فالصحيح ما ليس بمعتل فيشتمل المهموز و المضاعف و قد سبق في لفظ البناء ايضا في فصل الياء المثناة التحتانية من باب الباء الموحدة و السالم قيل مرادف للصحيح • و قيل اخص منه و قد سبق في فصل الميم من باب السين • و عند النحاة كون اللفظ بحيث لا يكون في آخره حرف علة • قال في الفوائد الضيائية في بحث الاضافة الى ياء المتكلم الصحيح في عرف النحاة ما ليس في آخره حرف علة [كما قال قائل منهم شعرا ملمعا • بيت • داني صحيح چيست بنزديک نحويان • ما لا يكون آخره حرف علة •] و الملحق بالصحيح ما في آخره واو او ياء ما قبلها ساكن و انما كان ملحقا به لان حرف العلة بعد السكون لاتثقل عليها الحركة انتهى فعلى هذا المضاعف و المهموز و المثال و الاجوف كلها صحيحة • و عند المتكلمين و الفقهاء فهي تستعمل تارة في العبادات و تارة في المعاملات اما في العبادات فعند المتكلمين كون الفعل موافقا لامر الشارع سواء سقط به القضاء به اولا و عند الفقهاء كون الفعل مسقطا للقضاء و ثمرة الخلاف تظهر فيمن صلى على ظن انه متطهر فبان خلافه فهي صحيحة عند المتكلمين لموافقة الامر على ظنه المعتبر شرعا بقدر وسعه لا عند الفقهاء لعدم سقوط القضاء به و يرد على تعريف الطائفتين صحة النوافل اذ ليس فيها موافقة الامر لعدم الامر فيها على قول الجمهور و لا سقوط القضاء و يرد على تعريف الفقهاء ان الصلوة المستجمعة بشرائطها و اركانها صحيحة و لم يسقط به القضاء فان السقوط مبني على الرفع و لم يجب القضاء فكيف يسقط و اجيب عن هذا بان المراد من سقوط القضاء رفع وجوبه ثم في الحقيقة لا خلاف بين الفريقين في الحكم لانهم اتفقوا على ان المكلف موافق لامر الشارع فانه مثاب على الفعل و انه لا يجب عليه القضاء اذا لم يطلع على الحدث و انه يجب عليه القضاء اذا اطلع و انما الخلاف في وضع الفظ الصحة و اما في المعاملات فعند الفريقين كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر المطلوب منه شرعا مثل ترتب الملك على البيع و البينونة على الطلاق لا كحصول الانتفاع في البيع حتى يرد ان مثل حصول الانتفاع من البيع قد يترتب على الفاسد و قد يتخلف عن الصحيح اذ مثل هذا ليس مما يترتب عليه و يطلب منه شرعا • و لا يرد البيع بشرط فانه صحيح مع عدم ترتب الثمرة عليه في الحال لان الاصل في البيع الصحيح ترتب ثمرته عليه و ههنا انما لم يترتب لمانع و هو عارض و قيل لا خلاف في تفسير الصحة في العبادات فانها في العبادات ايضا بمعنى ترتب الاثر المطلوب من الفعل على

الفعل الا ان المتكلمين يجعلون الاثر المطلوب في العبادات هو موافقة الامر و الفقهاء يجعلونه رفع وجوب القضاء فمن ههنا اختلفوا في صحة الصلوٰة بظن الطهارة و يؤيد هذا القول ما وقع في التوضيح من ان الصحة كون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي فالمقصود الدنيوي بالذات في العبادات تفريغ الذمة و الثواب و ان كان يلزمها و هو المقصود الاخروي الا انه غير معتبر في مفهوم الصحة اولا و بالذات بخلاف الوجوب فان المعتبر في مفهومه اولا و بالذات هو الثواب و ان كان يتبعه تفريغ الذمة و المقصود الدنيوي في المعاملات الاختصاصات الشرعية اي الاغراض المترتبة على العقود و الفسوخ كملك الرقبة في البيع و ملك المتعة في النكاح و ملك المنفعة في الاجارة و البينونة في الطلاق فان قيل ليس في صحة النفل تفريغ الذمة قلنا لزم النفل بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة انتهي • اعلم ان نقيض الصحة البطلان فهو في العبادات عبارة عن عدم كون الفعل موافقا لامر الشارع او عن عدم كونه مسقطا للقضاء و في المعاملات عبارة عن كونه بحيث لا يترتب عليه الاثر المطلوب منه و الفساد يرادف البطلان عند الشافعي و اما عند الحنفية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة و كونه بحيث لا يوصل اليه يسمى بطلانا و كونه بحيث يقتضي اركانه و شروطه الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فالثلثة معان متقابلة و لذا قالوا الصحيح ما يكون مشروعا باصله و وصفه و الباطل ما لا يكون مشروعا لا باصله و لا بوصفه و الفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه و بالجملة فالمعتبر في الصحة عند الحنفية وجود الاركان و الشرائط فما ورد فيه نهي و ثبت فيه قبح و عدم مشروعية فان كان ذلك باعتبار الاصل فباطل اما في العبادات فكالصلوٰة بدون بعض الشرائط و الاركان و اما في المعاملات فكبيع الملاقيح وهي ما في البطن من الاجنة لانعدام ركن البيع اعني المبيع و ان كان باعتبار الوصف ففاسد كصوم الايام المنهية في العبادات و كالربوا في المعاملات فانه يشتمل على فضل خال عن العوض و الزوائد فرع على المزيد عليه فكان بمنزلة وصف و المراد بالوصف عندهم ما يكون لازما غير منفك و بالمجاور ما يوجد وقتا ولا يوجد حينا و ايضا وجد اصل مبادلة المال بالمال لا وصفها الذي هي المبادلة التامة و ان كان باعتبار امر مجاور فمكروه لا فاسد كالصلوٰة في الدار المغصوبة و البيع وقت نداء الجمعة هذا اصل مذهبهم نعم قد يطلق الفاسد عندهم على الباطل كذا ذكر المحقق التفتازاني في حاشية العضدي * فائدة * المتصف على هذا بالصحة و البطلان و الفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم عليها بمعنى انها تثبت بخطاب الشارع و هكذا الحال في الانعقاد و اللزوم و النفاذ و كثير من المحققين على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع و معنى بطلانه حرمة الانتفاع به و بعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شيئ بشيئ تعلقا زائدا على التعلق الذي لابد منه في كل حكم و هو تعلقه بالمحكوم عليه و به و ذلك ان الشارع حكم

بتعلق الصحة بهذا الفعل و تعلق البطلان او الفساد بذلك و بعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك و بيّن شرائطه و اركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها و غير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصل كذا في التلويح • و اما عند المحدثين فهي كون الحديث صحيحا و الصحيح هو المرفوع المتصل بنقل عدل ضابط في التحمل و الاداء سالما عن شذوذ و علة فالمرفوع احتراز عن الموقوف على الصحابي او التابعي فان المراد به ما رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم و الاتصال بنقل العدل احتراز عما لم يتصل سنده اليه صلى الله عليه وسلم سواء كان الانقطاع من اول الاسناد او اوسطه او آخره فخرج المنقطع و المعضل و المرسل جليا و خفيا و المعلق و تعاليق البخاري في حكم المتصل لكونها مستجمعة لشرائط الصحة و ذلك لانها و ان كانت على صورة المعلق لكن لما كانت معروفة من جهة الثقات الذين علق البخاري عنهم او كانت متصلة في موضع آخر من كتابه لا يضره خلل التعليق و كذا لا يضره خلل الانقطاع لذلك و عما اتصل سنده و لكن لم يكن الاتصال بنقل العدل بل تخلل فيه مجروح او مستور العدالة اذ فيه نوع جرح و الضابط احتراز عن المغفل و الساهي و الشاك لان قصور ضبطهم و علمهم مانع عن الوصول الى الصحة و في التحمل و الاداء احتراز عمن لم يكن موصوفا بالعدالة و الضبط في احد الحالين و السالم عن شذوذ احتراز عن الشاذ و هو ما يخالف فيه الراوي من هو ارجح منه حفظا او عددا او مخالفة لا يمكن الجمع بينهما و علة احتراز عن المعلل و هو فيه علة خفية قادحة لظهور الوهن في هذه الامور فتمنع من الصحة هكذا في خلاصة الخلاصة و لا يحتاج الى زيادة قيد ثقة ليخرج المنكر اما عند من يسوي بينه و بين الشاذ فظاهر و اما عند من يقول ان المنكر هو ما يخالف فيه الجمهور اعم من ان يكون ثقة او لا فقد خرج بقيد العدالة كما في شرح شرح النخبة • و القسطلاني ترك قيد المرفوع و قال الصحيح ما اتصل سنده بعدول ضابطين بلا شذوذ و لا علة • و قال صاحب النخبة خبر الواحد بنقل عدل تام الضبط متصل السند غير معلل و لا شاذ هو الصحيح لذاته فان خف الضبط مع بقية الشروط المعتبرة في الصحيح فهو الحسن لذاته • و في شرح النخبة و شرحه هذا اول تقسيم المقبول لانه اما ان يشتمل من صفات القبول على اعلاها اولا و الاول الصحيح لذاته و الثاني ان وجد امرٌ يجبر ذلك القصور بكثرة الطرق فهو الصحيح ايضا لكن لا لذاته بل لغيره و حيث لا جبر فهو الحسن لذاته و ان قامت قرينة ترجح جانب قبول ما يتوقف فيه فهو الحسن ايضا لكن لا لذاته بل لغيره فقولنا لذاته يخرج ما يسمى صحيحا بامر خارج عنه فاذا رُوي الحديث الحسن لذاته من غير وجه كانت روايته منحطة عن مرتبة الاول او من وجه واحد مساو له او راجح يرتفع عن درجة الحسن الى درجة الصحيح و صار صحيحا لغيره كمحمد بن عمرو بن علقمة فانه مشهور الصدق و الصيانة و لكنه ليس من اهل الاتقان بحيث ضعّفه البعض من جهة سوء حفظه و وثقه بعضهم بصدقه و جلالته فلذا اذا تفرد هو

بما لم يتابع عليه لا يرتقي حديثه عن الحسن فاذا انضم اليه من هو مثله او اعلى منه او جماعة صار حديثه صحيحا وانما حكمنا بالصحة عند تعدد الطرق او طريق واحد مساو له او راجح لان للصورة المجموعة قوة تجبر القدر الذي قصر به ضبط راوي الحسن عن راوي الصحيح ومن ثم تطلق الصحة على الاسناد الذي يكون حسنا لذاته لو تفرد عند تعدد ذلك الاسناد سواء كان التعدد لمجئه من وجه واحد آخر عند التساوي والرجحان او اكثر عند عدمهما انتهى • اعلم ان المفهوم من دليل الحصر وظاهر كلام القوم ان القصور في الحسن يتطرق الى جميع الصفات المذكورة والتحقيق ان المعتبر في الحسن لذاته هو القصور في الضبط فقط وفي الحسن لغيره والضعيف يجوز تطرق القصور في الصفات الأخر ايضا كذا في مقدمة شرح المشكوة * فائدة * يتفاوت رتبة الصحيح بتفاوت هذه الاوصاف قوة وضعفا فمن المرتبة العليا في ذلك ما اطلق عليه بعض الائمة انه اصح الاسانيد كالزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب وكمحمد بن سيرين عن عبيدة بن عمرو عن علي بن ابي طالب وكابراهيم النخعي عن علقمة عن ابن مسعود والمعتمد عدم الاطلاق لترجمة معينة فلا يقال لترجمة معينة مثلا للترمذي عن سالم الخ انه اصح الاسانيد على الاطلاق من اسانيد جميع الصحابة نعم يستفاد من مجموع ما اطلق عليه الائمة ذلك اي انه اصح الاسانيد ارجحيته على ما لم يطلقونه عليه انه اصح الاسانيد ودون تلك المرتبة في الرتبة كرواية بزيد بن عبد الله عن جده عن ابيه ابي موسى وكحماد بن سلمة عن ثابت عن انس ودونها في الرتبة كسهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة وكالعلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة فان الجميع يشتملهم اسم العدالة والضبط الا ان في المرتبة من الصفات الراجحة ما يقتضي تقديم ما رواهم على التي تليها وكذا الحال في الثانية بالنسبة الى الثالثة والمرتبة الثالثة مقدمة على رواية من يعد ما يتفرد به حسنا بل صحيحا لغيره ايضا كمحمد بن اسحق عن عاصم بن عمر عن جابر وعمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وقس على هذا ما يشبهها للصحة في الصفات المرجحة من مراتب الحسن ومن ثمه قالوا اعلى مراتب الصحيح ما اخرجه البخاري ومسلم وهو الذي يعبر عنه اهل الحديث بقولهم متفق عليه ودونها ما انفرد به البخاري ودونها ما انفرد به مسلم ودونها ما جاء على شرط البخاري وحده ثم ما جاء على شرط المسلم وحده ثم ما ليس على شرطهما * فائدة * ليس العزيز شرطا للصحيح خلافا لمن زعمه وهو ابو علي الجبائي من المعتزلة واليه يومي كلام الحاكم ابي عبد الله في علوم الحديث حيث قال والصحيح ان يرويه الصحابي الزائل عنه اسم الجهالة بان يكون له راويان ممن يتداوله اهل الحديث فصاعدا الى وقتنا كالشهادة على الشهادة اي كتداول الشهادة على الشهادة بان يكون لكل واحد منهما راويان هكذا يستفاد من شرح النخبة وشرحه وخلاصة الخلاصة •

الصحيح يطلق على معان منها ما عرفت قبيل هذا ومنها الجمع السالم ومنها العدد الذي ليس بكسر •

التصحيح هو تفعيل من الصحة التي هي ضد السقم فيكون المعنى ازالة السقم من السقيم • وعند اهل الفرائض هو ان يؤخذ السهام من اقل عدد يمكن على وجه لا يقع الكسر على واحد من الورثة كذا في الشريفي سمي به لان وقوع الكسر على واحد من الورثة بمنزلة السقم فتعالجه بالطريق المذكور المعروف عندهم فانت بمنزلة الطبيب و الطريق المذكور بمنزلة الدواء و الحاصل ازالة الكسر الواقعة بين السهام و الرؤس • وعند المحدثين هو كتابة صح على كلام يحتمل الشك بان كرر لفظ مثلا لا يخل تركه كذا في خلاصة الخلاصة والارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

الصريح بالراء المهملة عند الاصوليين لفظ انكشف المراد منه في نفسه بسبب كثرة الاستعمال حقيقة كان او مجازا و حكمه ثبوت موجبه من غير حاجة الى النية او القرينة و تقابله الكناية و تجيئ في فصل الياء من باب الكاف هذا هو المذكور في كتب الحنفية [قوله في نفسه اي بالنظر الى كونه لفظا مستعملا و الكناية ما استتر المراد منه في نفسه سواء كان المراد فيها معنى حقيقيا او مجازيا واحترز بقوله في نفسه عن استتار المراد في الصريح بواسطة غرابة اللفظ او ذهول السامع عن الوضع او عن القرينة او نحو ذلك و ايضا احتراز عن انكشاف المراد في الكناية بواسطة التفسير و البيان فمثل المفسر و المحكم داخل في الصريح و مثل المجمل و المشكل داخل في الكناية كذا في التلويح] و اما في العضدي فقال هو من اقسام المنطوق فانه ينقسم الى صريح و غير صريح و يجيئ في فصل القاف من باب النون • وعند النحاة يطلق على التأكيد اللفظي • في العباب التأكيد باعادة لفظ الاول يسمى صريحا و بغير لفظ الاول يسمى غير صريح و معنويا و يطلق ايضا على قسم من الاعراب • و التصريحة عند اهل البيان قسم من الاستعارة مقابلة للمكنية و تجيئ في لفظ الاستعارة في فصل الراء من باب العين •

[**المصافحة و التصافح** دست يكديگر را گرفتن و آن سنت است نزد ملاقات و بايد كه بهر دو دست بود و آنكه بعض مردم بعد نماز فجر و يا بعد نماز جمعه مى كنند چيزى نيست و بدعت است از جهت تخصيص وقت اما سنيت مصافحه كه على الاطلاق است باقي است پس اگر از سابق ملاقات نشده باشد سنت است و اگر ملاقات شده باشد بدعت است و با زن جوان مصافحه حرام است و با پير زن كه مشتهات نبود لاباس است و روايت كرده اند كه ابو بكر صديق رضي الله عنه در خلافت خود بعجائز كه شير آنها خورده بود مصافحه مى كرد و ابن زبير رضي الله عنه در مكه عجوزى رابراى بيمار داري خود اجاره گرفت كه پايهاي او را ميماليد و در سر اوسپش ميجست و اگر همچنين مردى پير باشد كه از فتنهٔ شهوت ايمن باشد او را مصافحه با زن جوان درست است و مصافحه با امرد خوش شكل درست نباشد و بهر كه نظر كردن حرام است مساس كردن او نيز حرام است بلكه حرمت مساس سخت تر از نظر است • و سنت آنست كه چون سلام گويد دست بدهد وليكن كف بر كف ننهد و سر

انگشتان نگيرد كه بدعت است هكذا في شرح المشكوة للشيخ عبد الحق الدهلوي] و عند المحدثين هي مساواة احد اصحاب كتب الحديث لشيخ الراوي لا للراوي وسبق بيانها في لفظ المساواة في فصل الياء من باب السين ●

الصفيحة كاللقيطة بحسب لغت هر چيزيست كه عريض و منبسط باشد و مراد ازآن در علم اسطرلاب جسميست كه محيط باشد باو دو دائرهٔ متساوي متوازي و سطحي كه واصل باشد ميان محيطين اين دو دائره و صفيحهٔ كه برآن افاق اقاليم سبعه نوشته باشند آن را صفيحهٔ آفاقي نامند كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب ●

الصفحة الملساء عند الحكماء و المتكلمين هي ما يكون اجزاؤه المفروضة متساوية في الوضع و متصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة و تسمى مساما او غير نافذة و تسمى زوايا كذا في شرح المواقف في بيان جواز الخلاء في بحث المكان ● و صفحة القمر و الشمس يجيء في لفظ الاصبع في فصل العين ●

الصلح بالضم وسكون اللام في اللغة اسم من المصالحة خلاف المخاصمة مأخوذ من الصلاح و هو الاستقامة يقال صلح الشيء اذا زال عنه الفساد و في الشريعة عقد يرفع النزاع اي يكون المقصود و الغرض منه رفع النزاع فلا يرد هبة الدين ممن عليه الدين بعد المطالبة و الدعوى فانه يرتفع النزاع بذلك ايضا لكن المقصود الاصلي من الهبة مطلقا ليس رفع النزاع كذا ذكر في البرجندي [اعلم ان الصلح باعتبار احوال المدعى عليه على ثلثة اضرب لان الخصم وقت الدعوى اما ان يجيب او يسكت و الاول اما بالاقرار او الانكار فالاول اي الصلح بالاقرار فحكمه كالبيع ان وقع عن مال بمال لوجود معنى البيع و هو مبادلة المال بالمال بالتراضي فتجرى فيه احكام البيع كالشفعة و الرد بالعيب و خيار الرؤية و الشرط و حكمه كالاجارة ان وقع عن مال بمنفعة او عن منفعة بمال او بمنفعة عن جنس آخر فتجري فيه احكام الاجارة فيشترط التوقيت و يبطل بموت احدهما و بهلاك المحل في المدة و الثاني و الثالث اي الصلح على الانكار و السكوت معاوضة في حق المدعي و فداء يمين و قطع نزاع في حق المدعى عليه فلا شفعة في صلح عن دار لان المدعى عليه يزعم ان تلك الدار ملكه و غرضه بالصلح استبقاء ملكه على ما كان و تجب في صلح على دار لان المدعي يأخذ تلك الدار عوضا عن ملكه فيؤاخذ على زعمه ● ثم الصلح باعتبار بدليه على اربعة اوجه اما ان يكون عن معلوم على معلوم وهو جائز لا محالة و اما ان يكون عن مجهول على مجهول فان لم يحتج فيه الى التسليم مثل ان يدعي حقا في دار رجل و ادعى المدعى عليه حقا في الارض بيد المدعي فاصطلحا على ترك الدعوى من الجانبين جاز و ان احتيج اليه و قد اصطلحا على ان يدفع احدهما مالا و لم يبينه او على ان يسلم اليه ما ادعاه لم يجز لان الجهالة فيه تمنع التسليم و التسلم و اما ان يكون

عن مجهول على معلوم و قد احتيج فيه الى التسليم كما اذا ادعى حقا في دار في يد رجل فاصطلحا على ان يعطيه المدعي مالا معلوما ليسلم المدعى عليه ما ادعاه و هو لا يجوز و ان لم يحتج فيه الى التسليم كما اذا اصطلحا في هذه الصورة على ان يترك المدعي دعوته بمال معلوم يعطيه المدعى عليه فهذا جائز و اما ان يكون عن معلوم على مجهول و قد احتيج الى التسليم لا يجوز و ان لم يحتج اليه جاز و الاصل في ذلك ان الجهالة المفضية الى المنازعة المانعة عن التسليم و التسلم مفسدة و الجهالة التي ليست هذه صفتها لا تكون مفسدة هكذا في العناية شرح الهداية و الطحطاوي شرح الدرالمختار] و صلح نزد صوفيه عبارتست از قبول اعمال و عبادات كما وقع في بعض الرسائل •

الصالح عند المحدثين حديث هو دون الحسن قال ابو داود و ما كان في كتابي السنن من حديث فيه وهن شديد فقد بينته و ما لم اذكر فيه شيئا فهو صالح و بعضها اصلح من بعض انتهى • قال الحافظ ابن حجر لفظ صالح في كلامه اعم من ان يكون للاحتجاج او للاعتبار فما ارتقى الى الصحة ثم الى الحسن فهو بالمعنى الاول و ما عداهما فهو بالمعنى الثاني و ما قصر عن ذلك فهو الذي فيه وهن شديد كذا في الارشاد الساري شرح صحيح البخاري •

[**الصلاح** هو سلوك طريق الهدى وقيل هو استقامة الحال على ما يدعو اليه العقل و الشرع و الصالح القائم بما عليه من حقوق العباد وحقوق الله تعالى كذا في كليات ابى البقاء •]

الصالحية فرقة من المعتزلة اصحاب الصالحي و هم جوزوا قيام العلم و الارادة و القدرة و السمع و البصر بالميت و يلزمهم جواز كون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات اموانا و ان لا يكون الباري تعالى حيا و جوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها كذا في شرح المواقف •

المصلحة هي ما يترتب على الفعل و يجيئ في لفظ الغاية في الناقص اليائي من باب الغين المعجمة وجمع المصلحة المصالح • و المصالح المرسلة عند الاصوليين هي الاوصاف التي تعرف عليتها اى بدون شهادة الاصول بمجرد الاخالة اي بمجرد كونها مخيلة اى موقعة في القلب خيال العلية و الصحة فلم يشهد لها الشرع بالاعتبار و لا بالابطال و هي مقبولة عند الغزالي اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية • ثم قال الغزالي و هذه اي المصلحة التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار و لا بالابطال و ان سميناها مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب و السنة و الاجماع فهي ليست بقياس اذ القياس له اصل معين و المصالح الحاجية هي التي في محل الحاجة و المصالح التحسينية هي التي لا تكون في محل الضرورة و لا الحاجة بل هي تقرير الناس على مكارم الاخلاق و محاسن الشيم هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح و الچلپي و يجيئ في لفظ المناسبة ايضا في فصل الباء الموحدة من باب الذون •

الاصطلاح هو العرف الخاص [وهو عبارة عن اتفاق قوم على تسمية شيء باسم بعد نقله عن موضوعه الاول لمناسبة بينهما كالعموم و الخصوص او لمشاركتهما في امر او مشابهتهما في وصف او غيرها كذا في تعريفات الجرجاني] وقد سبق في لفظ المجاز في فصل الزاء المعجمة من باب الجيم * و **الاصطلاحي** هو ما يتعلق بالاصطلاح يقال هذا منقول اصطلاحي وسنة اصطلاحية و شهر اصطلاحي و نحو ذلك *

فصل الدال المهملة

* **الصعود** بالفتح وتخفيف العين ضد الهبوط كما في المنتخب واستعملهما اهل الهيئة لمعان بعضها بالقياس الى الحركة الاولى و بعضها بالقياس الى الحركة الثانية اما بالقياس الى الحركة الاولى فيقال النصف الصاعد من الفلك هو من غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج و يسمى النصف الشرقي والنصف المقبل ايضا و النصف الهابط هو من غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط و يسمى النصف الغربي و النصف المنحدر ايضا و يقال الصعود ايضا على تقارب الكوكب من سمت الرأس و الهبوط على تباعده منه على ماذكره عبد العلي البرجندي في بحث النطاقات في شرح التذكرة من الصعود والهبوط و قد يطلق على تقارب الكوكب من سمت الرأس و تباعده وعلى كونه في النصف الشرقي من الفلك و النصف الغربي منه انتهى كلامه و اما بالقياس الى الحركة الثانية فيستعملان لمعان احدها ان مركز التدوير او الكوكب اذا كان متحركا في نصف البروج الذي هو من اول الجدي الى آخر الجوزاء على التوالي يسمى صاعدا و في النصف الآخر هابطا و ثانيها انه اذا كان مركز التدوير او مركز الشمس متحركا في النطاق الثالث والرابع من الخارج او كان مركز الكوكب في النطاق الثالث و الرابع من التدوير يسمى صاعدا وفي النطاقين الآخرين هابطا * فالمراد بالصعود حينئذ تباعد مركز التدوير او الكوكب عن الارض و بالهبوط تقاربه منها و ثالثها انه اذا كان مركز التدوير او الكوكب متحركا من منتصف النصف الجنوبي من منطقة الخارج الى منتصف النصف الشمالي منها يسمى صاعدا وفي النصف الآخر هابطا و بهذا المعنى الاخير يطلق الصعود و الهبوط في العروض * و ذكر العلامة في النهاية و التحفة انه قد يراد بصعود الكوكب ازدياد بعده على البعد الاوسط فبهذا الاعتبار يقال انه صاعد مادام في النطاق الاول و الرابع و هابط مادام في النطاقين الآخرين و المشهور عند اهل الاحكام انه بهذا الاعتبار يسمى مستعليا و منخفضا و لا مشاحة في الاصطلاحات و الظاهر من بعض كتب الهيئة انه يطلق الصعود و الهبوط في النطاقات البعدية المسيرية و الاستعلاء و الانخفاض في النطاقات البعدية فيقال انه صاعد مادام في النطاق الاول و الرابع من النطاقات المسيرية و هابط مادام في الباقين منها ويقال انه مستعل مادام في الاول و الرابع من النطاقات البعدية و منخفض مادام في الآخرين منها * و في شرح الملخص و ربما يقال انه صاعد مادام في الاول و الرابع من النطاقات البعدية و يسمى مستعليا و هابطا مادام في الآخرين و يسمى منخفضا هكذا يستفاد من شرح المواقف و مما ذكره

عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص و شرح التذكرة *

الصيد بالفتح و سكون الياء المثناة التحتانية مصدر بمعنى الاصطياد و يطلق ايضا على ما يصطاد كما في شرح ابى المكارم و هو على ما قال المطرزي حيوان ممتنع متوحش طبعا لا يمكن اخذه الا بحيلة فخرج بقيد الممتنع الدجاجة و البط و نحوهما اذ المراد منه ان يكون له قوائم او جناحان يعتمد عليهما او يقدر على الفرار من جهتهما و بالمتوحش مثل الحمام الاهلي اذ معناه ان لا يألف الناس ليلا و لا نهارا و بقيد طبعا ما توحش من الاهليات فانها لا تحل بالاصطياد وتحل بذكاة الضرورة و دخل به متوحش يألف كالظبي و قوله لا يمكن اخذه الا بحيلة اى لا يملكه احد * و فى القاموس و غيره الصيد ممتنع لا مالك له فالصيد اعم من الحلال [و الاصطياد مباح فيما يحل اكله و ما لا يحل فما يحل اكله فصيده للاكل و ما لا يحل اكله فصيده لغرض آخر اما للانتفاع بجلده او بشعره او بعظمه او غيرها او لدفع ايذائه و الاصطياد مباح بخمسة عشر شرطا مبسوطة فى العناية و الصيد لا يختص بمأكول اللحم بل يطلق على كل ما يصاد كما قال بعضهم شعرا * صيد الملوك ثعالب وارانب * و اذا ركبت فصيدي الابطال * و ترجمته بالفارسية * بيت *

خرگوش و روبه اند شكارشهان ولى * مردان كاروقت سواري شكار من]

هكذا فى الهدايه و شرحه و الدر المختار و شرحه *]

فصل الراء المهملة * **الصبر** بالفتح و سكون الموحدة بمعني شكيبائي قال السالكون التصبر هو حمل النفس على المكاره و تجرع المرارة يعني ان لم يكن المرء مالك الصبر فينبغي ان يجتهد و يكلف نفسه الصبر و الصبر هو ترك الشكوى الى غير الله * و قال سهل الصبر انتظار الفرج من الله و هو افضل الخدمة و اعلاها * و قال غيره الصبر ان تصبر فى الصبر معناه ان لا تطالع فيه الفرج يعني دربلاها و شدائد خروج ازان نه بيند و گفته اند صبر آنكه بنده را اگر بلا برسد تنالد * و رضاء آنكه بنده را اگربلا برسد ناخوش نگردد لله ما اعطى و لله ما اخذ فمن انت فى البين * و بعضى گويند كه اهل صبر بر سه مقام اند اول ترك شكايت و اين درجهٔ تائبانست دوم رضاء بمقدور است و اين درجهٔ زاهدانست سيوم محبت آنست كه مولى باوي كند و اين درجهٔ صديقانست و اين انقسام صبريست كه درمصيبت وبلا باشد بدآنكه صبر باعتبار حكم منقسم مى شود بفرض و نفل و مكروه و حرام چه صبر از محظور فرض است و از مكروهات نفل و صبر بر رنجه داشت مخطور محظور است چنانكه او قصد حرام كند بشهوتى مخطور و غيرت او درهيجان آيد آنگاه از اظهار غيرت صبر كند و بر آنچه براهل رود صبر كند و صبر مكروه صبرى باشد بر رنجه داشتيكه بجهتى مكروه در شرع بدو رسد پس شرع بايد كه محك صبر باشد كذا في مجمع السلوك [و قيل الصبر هو ترك الشكوى من الم البلوى الى غير الله لا الى الله لان الله تعالى اثنى على ايوب صلعم بالصبر بقوله انا وجدناه صابرا مع دعائه في دفع الضر عنه

بقوله و ايوب اذ نادى ربه اني مسّني الضر و انت ارحم الراحمين فعلمنا ان العبد اذا دعى الله تعالى في كشف الضر عنه لايقدح في صبره و لئلا يكون كالمقاومة مع الله تعالى ودعوى التحمل بمشاقه قال الله تعالى و لقد اخذناهم بالعذاب فما استكانوا لربهم و ما يتضرعون فان الرضاء بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله و لا الى غيره و انما يقدح بالرضاء فى المقضي ونحن ما خوطبنا بالرضاء بالمقضي و الضر هو المقضي به و هو مقتضي عين العبد سواء رضي به او لم يرض كما قال صلعم كذا فى الجرجاني] و فى التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى و بشر الصابرين الصبر ضربان احدهما بدني لتحمل المشاق بالبدن و الثبات عليه و هو اما بالعقل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد و الالم العظيم و ثانيهما هو الصبر النفساني و هو منع النفس عن مقتضيات الشهوة و مشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن و الفرج يسمى عفة و ان كان على احتمال مكروه اختلفت آساميه عند الناس باختلاف المكروه الذي يدل عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر و يضاده حالة تسمى الجزع و الهلع و هو اطلاق داعي الهوى في رفع الصوت و ضرب الخد و شق الجيوب و غيرها و ان كان في حال الغنى يسمى ضبط النفس و تضاده حالة تسمى البطر و ان كان في حرب و مقاتلة يسمى شجاعة و يضاده الجبن و ان كان في كظم الغيظ و الغضب يسمى حلما و يضاده البرق و ان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر و يضاده الضجر و الندم وضيق النفس وان كان في اخفاء كلام يسمى كتمان النفس و يسمى صاحبه كتوما وانكان في فضول العيش يسمى زهدا و يضاده الحرص و ان كان على قدر يسير من المال يسمى القناعة و يضاده الشره و قد جمع الله اقسام ذلك و سمى الكل صبرا فقال و الصابرين فى البأساء و الضرّاء اي الفقر و حين البأس اي المحاربة قال القفال ليس الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن و كف النفس عن ابراز آثاره كان صاحبه صابرا و ان ظهر دمع عين او تغير لون • و قال عليه السلام الصبر عند الصدمة الاولى و هو كذلك لان من ظهر منه فى الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم ظهر فذلك يسمى سلوا و هو مما لابد منه • قال الحسن لو كلف الناس ادامة الجزع لم يقدروا عليه * فائدة * قال الغزالي الصبر من خواص الانسان ولا يتصور فى البهائم لانها سلّطت عليهم الشهوات و ليس لهم عقل يعارضها و كذا لا يتصور فى الملائكة لانهم جردوا للشوق الى الحضرة الربوبية و الابتهاج بدرجة القرب و لم يسلّط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجهد آخر واما الانسان فانه خلق فى الابتداء ناقصا مثل البهيمة ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح اذا بلغ ففيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة و الاعراض عن الدار الآخرة وعقل يدعوه الى الاعراض عنها و طلب اللذات الروحانية الباقية فاذا عرف العرف ان الاشتغال عنها يمنعه عن الوصول الى اللذات صارت صادة و مانعة لداعية الشهوة

من العمل فيسمى ذلك الصد و المنع صبرا انتهى ما في التفسير الكبير .

الصدر بالفتح و سكون الدال المهملة بحسب اللغة اول و بالاي هر چيز . و در اصطلاح عروضيان ركن اول از مصراع اول بيت را نامند كما وقع في الرسائل العربية و الفارسية

المصدر هو ظرف من الصدور و عند النحاة يطلق على المفعول المطلق و يسمى حدثا و حدثانا و فعلا و يجيئ في فصل اللام من باب الفاء و على اسم الحدث الجاري على الفعل اي اسم يدل على الحدث مطابقة كالضرب او تضمنا كالجَلسة و الجِلسة و المراد بالحدث المعنى القائم بغيره سواء صدر عنه كالضرب او لم يصدر كالطول كما في الرضي و قيل المصدر ما يكون في آخر معناه الفارسي الدال و النون او التاء و النون [كما قيل في الشعر المعروف . شعر . مصدر اسمي است گر بود روشن . آخر فارسيش دن يا تن . و بعضهم زادوا فيه قيدا و هو ان يحصل الماضي بعد حذف نونه ليخرج كلمة گردن بمعنى رقبة و كلمة ختن اسم بلد معروف هكذا في رسائل القواعد الفارسية] و ما قيل ان الاسود معناه المتصف بالسواد بمعنى سياهي لا بمعنى سياه بودن فينتقض حده بالصفة المشبهة اذ المراد بالفعل الواقع في تعريفه هو الحدث فالجواب انه لما كانت الصفة المشبهة موضوعة لمعنى الثبوت انسلخ عنها معنى التجدد فلا يرد النقض بالالوان و لزوم عدم الفرق بين المعنى المصدري و الحاصل بالمصدر و ما قيل ان المراد المعنى القائم بغيره من حيث انه قائم بغيره فلا ترد الالوان فتوهم لان النسبة ليست مأخوذة في مفهوم المصدر نص عليه الرضي كيف و لو كان كذلك لوجب ذكر الفاعل كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في تعريف الفعل و المراد بجريانه على الفعل في اصطلاحهم تعلقه به بالاشتقاق سواء كان الفعل مشتقا و المصدر مشتقا منه كما هو مذهب البصريين او بالعكس كما هو مذهب الكوفيين كما ان جريان اسم الفاعل على الفعل عندهم هو موازنته اياه في حركاته و سكناته بالوزن العروضي و كما ان جريان الصفة على موصوفها جعل موصوفها صاحبها اي مبتدأ او ذا حال او موصولا او متبوعا لها او موصوفا و كل من الثلثة اصطلاح مشهور في محله فلا غرابة في التعريف فالمراد بالحدث الجاري على الفعل ماله فعل مشتق منه و يذكر هو بعد ذلك الفعل تأكيدا له او بيانا لنوعه او عدده مثل جلست جلوسا و جَلسة و جِلسة و بغير الجاري على الفعل ما ليس له فعل مشتق منه مذكور او غير مذكور يجري هو عليه تأكيدا له او بيانا له نحو انواعا في قولك ضربت انواعا من الضرب لان الانواع ليس لها فعل تجري عليه فقيد بالجاري ليخرج عنه غير الجاري اذ لا مدخل له فيما نحن فيه فمثل ويلاً له و ويحًا له لا يكون مصدرا لعدم اشتقاق الفعل منه و ان كان مفعولا مطلقا و مثل العالمية و القادرية لا يكون مصدرا و لا مفعولا مطلقا و كذا اسماء المصادر كالوضوء و الغسل بالضم لعدم جريانها على

الفعل ايضا • و قيل المراد بالجاري على الفعل ما يكون جاريا عليه حقيقة او فرضا فلا تخرج المصادر التي لا فعل لها • و فيه انه حينئذ يشكل الفرق بينها و بين اسماء المصادر كذا في شروح الكافية • اعلم ان صيغ المصادر تستعمل اما في اصل النسبة و يسمى مصدرا و اما في الهيئة الحاصلة للمتعلق معنوية كانت او حسية كهيئة المتحركية الحاصلة من الحركة ويسمى الحاصل بالمصدر و تلك الهيئة اما للفاعل فقط في اللازم كالمتحركية و القائمية من الحركة و القيام او للفاعل و المفعول و ذلك في المتعدي كالعالمية و المعلومية من العلم و باعتباره يتسامح اهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين هما معنيا الحاصل بالمصدر و الا لكان كل مصدر متعد مشتركا ولا قائل به بل استعمال المصدر في المعنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه كذا قال الچلبي في حاشية المطول في بحث الفصاحة في بيان التعقيد • وقال المولوي عبد الحكيم في حاشية عبد الغفور المصدر موضوع للحدث الساذج من غير اعتبار نسبته الى الفاعل او متعلق آخر و الفعل مأخوذ في مفهومه النسبة وضعا فان اعتبر من حيث انه منسوب الى الفاعل فهو مبني للفاعل و ان اعتبر من حيث انه منسوب الى متعلق آخر فهو مبني للمفعول و اذا لم يعتبر شيء منهما كان محتملا للمعنيين و يكون للقدر المشترك بينهما فالمعنى المصدري من مقولة الفعل او الانفعال فهو امر غير قار الذات و الحاصل بالمصدر الهيئة القارة المترتبة عليه فالحمد مثلا بالمعنى المصدري ستودن و الحاصل بالمصدر ستايش و ليس المراد منه الاثر المترتب على المعنى المصدري كالالم على الضرب فقد ظهر ان ما قيل ان صيغ المصادر لم توضع الا لما قام به و كونها لمعنيين ما هو صفة للفاعل و ما هو صفة للمفعول ككون الضرب بمعنى الضاربية اي كون الشيء ضاربا اي زننده شدن وكونه بمعنى المضروبية اي كونه مضروبا اي زده شدن لابد له من دليل كلام لا طائل تحته انتهى فقد ظهر بهذا فساد ما ذكره الچلپي ايضا فتأمل •

اسم المصدر كما يستفاد مما سبق هو اسم الحدث الغير الجاري على الفعل • و در شرح نصاب صبيان قهستاني مذكور است كه اسم مصدر پنج قسم است اول وصف حاصل مر فاعل را و قائم باو و مترتب بر معني مصدري كه آن تاثير است و اين قسم را حاصل مصدر نيز گويند چنانچه در تلويح مذكور است و جميع مصادر را بر اين معني اطلاق كنند مثل جواز بمعنى روائي و روا بودن اول معنى اسمي است و دوم معني مصدري و فرق ميان مصدر و حاصل مصدر در جميع الفاظ بحسب معنى ظاهر است و در بعض الفاظ بحسب لفظ نيز مثل فعل بكسر فا كردار و بفتح فا كردن و حاصل مصدر را نيز اطلاق ميكنند بر مصدر مستعمل بمعني متعلق فعل مثل خلق بمعني مخلوق چنانچه از شرح عقائد در بحث افعال عباد مستفاد ميگردد و قريب باين است آنچه در امالي ابن حاجب مذكور است اسمي كه وسيلة فعلي گردد مثل اكل چون بمعني آنچه خورده شود استعمال يابد او را

اسم مصدر گويند و چون بمعني خوردن باشد او را مصدر گويند دوم اسمي است مستعمل بمعني مصدر كه فعلي ازو مشتق نگشته مثل قهقرى اين در امالي ابن حاجب مذكور است سيوم مصدر معرفه مثل فجار كه اسم الفجور است چهارم اسمي است بمعني مصدر و خارج از اوزان قياسية مصدر مثل سقيا و غيبت كه اسم سقي و اغتياب است و اين قسم در كلام عرب بسيار است پنجم اسمي است مرادف مصدر مصدر بميم و او را مصدر ميمي نيز گويند مثل منصرَفٌ و مكرَم اين در رضي مذكور است انتهى كلامه اقول لا شك ان الاقسام الخمسة المذكورة ليست مشتركة في مفهوم عام يطلق عليه اسم المصدر كما هو دأب التقسيم حيث يذكر اولا لفظ يكون معناه عاما شاملا للاقسام ثم يذكر بعده اقسامه كما ترى في تقسيم الكلمة التي هي اللفظ الموضوع لمعنًى مفرد الى الاسم و الفعل و الحرف فهنا اريد بالتقسيم تقسيم ما يطلق عليه لفظ اسم المصدر كما يقسم العين الى الجارية و الباصرة و غيرهما و كما قسم اهل الاصول السبب و العلة الى الاقسام المعينة هٰكذا ينبغي ان يفهم •

التصدير عند اهل البديع من المحسنات المعنوية و يسمى رد العجز على الصدر ايضا و هو في النثر ان يجعل احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في اول الفقرة و اللفظ الآخر في آخر الفقرة و المراد بالمكررين المتحدان لفظا و معنى و بالمتجانسين المتحدان لفظا لا معنى و بالملحقين بالمتجانسين اللذان يجمعهما الاشتقاق او شبه الاشتقاق فيكون اربعة اقسام الاول ان يكون اللفظان مكررين نحو و تخشى الناس والله احق ان تخشاه و الثاني ان يكونا متجانسين نحو سائل اللئيم يرجع و دمعه سائل الاول من السؤال و الثاني من السيلان و الثالث ان يجمعهما الاشتقاق نحو استغفروا ربكم انه كان غفارا و الرابع ان يجمعهما شبه الاشتقاق نحو قال اني لعملكم من القالين • و في النظم ان يكون احدهما اي احد اللفظين المكررين او المتجانسين او الملحقين بهما في آخر البيت و اللفظ الآخر في صدر المصرع الاول او حشوه او آخره او صدر المصراع الثاني فهو اربعة اقسام لان اللفظ الآخر في صدر المصراع الاول او حشوه او آخره اي عجزه او صدر المصراع الثاني و على كل تقدير فاللفظان اما مكرران او متجانسان او متشابهان اشتقاقا او شبه اشتقاق فتصير الاقسام ستة عشر حاصلة بضرب الاربعة في الاربعة • و اعتبر صاحب المفتاح قسما آخر و هو ان يكون اللفظ الآخر في حشو المصراع الثاني نحو • شعر • في علمه و حلمه و زهده • و عهده مشتهر مشتهر • فعلى هذا يصير مجموع الاقسام عشرين و لا يخفى ان تركه اولى اذ لا معنى فيه لرد العجز على الصدر اذ لا صدارة لحشو المصراع الثاني اصلا بخلاف المصراع الاول • و قد يجاب عنه بانه لو كان لحشو المصراع الاول صدارة بالنسبة اليه لكان لحشو المصراع الثاني ايضا صدارة بالنسبة اليه فتأمل هٰكذا يستفاد من المطول و الچلپي و الاتقان في نوع الفواصل و تفصيل الامثلة يطلب من المطول •

المصادرة عند اهل النظر تطلق على قسم من الخطاء في البرهان لخطاء مادته من جهة المعنى و هي جعل النتيجة مقدمة من مقدمتي البرهان بتغير مّا و انما اعتبر التغيير بوجه مّا ليقع الا لتباس كقولنا هذه نقلة و كل نقلة حركة فهذه حركة فالصغرى ههنا عين النتيجة فان قيل هذا خطاء في الصورة لان النتيجة حينئذ لا تكون قولا آخر فلا يكون قياسا قلنا هو قول آخر نظرا الى ظاهر اللفظ • و يقال ايضا بعبارة اخرى توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى • و من هذا القبيل الامور المتضايفة فاذا جعل احدهما مقدمة من مقدمتي برهان كان كجعل النتيجة مقدمة من برهانها مثل هذا ابن لانه ذو اب و كل ذي اب ابن لان الصغرى في قوة النتيجة و من هذا القبيل ايضا كل قياس دوري و هو ما يتوقف ثبوت احدى مقدمتيه على ثبوت النتيجة اما بمرتبة او بمراتب • و منهم من يجعل المصادرة من قبيل الخطاء من جهة الصورة قائلا بان الخطاء في الصورة اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض و هو ان لا يكون على هيئة شكل منتج و اما بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة بان لا يكون اللازم قولا غير المقدمات و هو المصادرة على المطلوب هكذا يستفاد من حواشي العضدي للسيد السند و السعد التفتازاني في بحث المغالطة • و قيل المصادرة على المطلوب اربعة اوجه الاول ان يكون المدعى عين الدليل و الثاني ان يكون المدعى جزء الدليل و الثالث ان يكون المدعى موقوفا عليه صحة الدليل و الرابع ان يكون موقوفا عليه صحة جزء الدليل انتهى • و قد تطلق المصادرات على مقدمات مذكورة في العلوم المدونة مسلمة في الوقت مع استنكار و تشكيك وقد سبق في مقدمة الكتاب في بيان معنى المبادي [الاصرار الاقامة على الذنب و العزم على فعل مثله كذا في الجرجاني •]

الصغير بالغين المعجمة كالكريم يطلق على قسم من الادغام و الاشتقاق كما مر في بحثهما •

الاصغر عند اهل العربية يطلق على قسم من الاشتقاق و عند المنطقيين يطلق على موضوع المطلوب في القياس الاقتراني و قد سبق في لفظ الحد ايضا في فصل الدال من باب الحاء •

الصغرى مونث الاصغر و هو عند اهل العربية يطلق على قسم من الجملة و على قسم من الفاصلة و عند المنطقيين هي القضية التي فيها الاصغر و قد سبق ايضا في لفظ الحد •

المصغر على صيغة اسم المفعول من التصغير عند الصرفيين هو اللفظ الذي زيد فيه شيئ ليدل على التقليل و يسمى بالمحقر ايضا و بالتصغير و التحقير ايضا كما يستفاد من اللباب و يقابله المكبر و صيغه فعيل و فعيعل و فعيعيل وقد يجيئ التصغير للتعظيم ايضا فرجيل تصغير رجل و هو مكبر و تصغير الترخيم ما يصغر بحذف زوائده و يسمى تحقير الترخيم ايضا و التفصيل يطلب من الشافية و اللباب • [و بعض الشعراء جمع المصغرات في اشعار و قد اجاد و هي هذه • شعر •

• نقيط من مسيك في وريد • • خويلك ام وشيم في خديد

• و ذيالك اللُّويمع في الضُّحيا • وُجيهك ام قُمير في سُعيد •
• ظُبي بل صُبي في قُبي • مُريهيب السُّطيرة كالسُّيد •
• مُعيشيق الحُريكة و المُحيا • مُميشيق السُّويلف و القُديد •
• مُعيسيل اللُّمي له ثُغير • رُويقته خُمير في شُهيد •

هٰكذا الى آخر الابيات في الباب الثالث من نفحة اليمن] [اما در اصطلاح اهل فارس عبارت از حرف كاف است كه در اواخر الفاظ الحاق كنند و آنرا كاف تصغير نامند چنانچه درين ابيات واقع است • رباعي • گشتم خراب شيفتهٔ خرد سالكي • قدش نهالكي وچه نازك نهالكي • شيرينكي شكرلبكي شوخ چشمكي • برروي همچو ماهكش از مشك خالكي • هٰكذا في مجمع الصنائع •]

الصفرية بالفاء فرقة من الخوارج اصحاب زياد بن الاصفر قالوا لايكفر القَعَدَة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين و لا يكفر اطفال المشركين و لا يسقط الرجم و يجوز التقية في القول دون العمل و المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق او زان او قاذف و لايقال كافر و ما لاحد فيه لعظمته كترك الصلوٰة و الصوم يقال لصاحبه كافر و قيل تزوج المؤمنة من دينهم من الكافر المخالف لهم في دار التقية دون دار العلانية كذا في شرح المواقف •

الصفراء بالمد در اصطلاح محدثين جامهٔ است كه درو خطهاي زرد باشند كما في تيسير القاري ترجمة صحيح البخاري • و نزد اطباء نام خلطي است كه آنرا تلخه نيز گويند و هي قسمان طبيعية و هي كرغوة الدم الطبيعي و هي احمر ناصع خفيف حاد و غير طبيعية و هي اربعة اصناف الاول المرة الصفراء و الثاني المرة المخية و تسمى بالصفراء المخية ايضا و الثالث الصفراء الكراسية و هي مركبة من الصفراء المحترقة و المرة الصفراء و الرابع الزنجارية كذا في القانونچة و شرحه •

الصورة بالضم و سكون الواو في عرف الحكماء و غيرهم تطلق على معان • منها كيفية تحصل في العقل هي آلة و مرآة لمشاهدة ذي الصورة و هي الشبح و المثال الشبيه بالمتخيل في المرآة • و منها ما يتميز به الشيئ مطلقا سواء كان في الخارج و يسمى صورة خارجية او في الذهن ويسمى صورة ذهنية • و توضيحه ما ذكره القاضي في شرح المصابيح في باب المساجد و مواضع الصلوٰة من ان صورة الشيئ ما يتميز به الشيئ عن غيره سواء كان عين ذاته او جزئه المميز • وكما يطلق ذلك في الجثة يطلق في المعاني فيقال صورة المسئلة كذا و صورة الحال كذا فصورته تعالى يراد بها ذاته المخصوصة المنزهة عن مماثلة ما عداه من الاشياء كما قال تعالى ليس كمثله شيئ انتهى كلامه • ومنها الصورة الذهنية اي المعلوم المتميز في الذهن و حاصله الماهية الموجودة بوجود ظلي اي ذهني كما في شرح المواقف في مبحث الوجود الذهني و على هذا قيل الصورة ما به يتميز الشيئ

في الذهن فان الاشياء في الخارج اعيان و في الذهن صور و على هذا وقع في بديع الميزان وحاشيته للصادق الحلواني صورة الشيئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات اى الخارجية و اما الذهنية فلا بد منها لان كل ما هو حاصل في العقل فلا بد له من تشخص عقلي ضرورة انه متمائز عن سائر المعلومات نص عليه العلامة التفتازاني والمراد بالشيئ معناه اللغوي لا العرفي و معنى التعريف صورة الشيئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات لو امكنه و وجدت فلا يرد ما قيل ان التعريف لا يتناول صورة الجزئيات من حيث هي جزئيات بل من حيث هي كليات و كذا صورة الكليات من حيث هي معدومات انتهى • اعلم ان القائلين بالوجود الذهني للاشياء بالحقيقة يأخذون الصورة بهذا المعنى في تعريف العلم و يقولون الصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مساوية للصور الخارجية في نفس المهية مخالفة لها في اللوازم فان الصور العقلية غير متمانعة في الحلول فيجوز حلولها معا بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص يمتنع تشكله بشكل آخر مع الشكل الاول بل الصور العقلية متعاونة في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها لشيئ من الحقائق عسيرا جدا و اذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي و سهل انتقاشها به و ايضا تحل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا و لذلك تقدر النفس على تخيل السموات و الارض معا و الامور الصغيرة بالمرة الواحدة معا بخلاف الصورة المادية فان العظيمة منها لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها و ايضا الصورة العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها و اذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد بخلاف الخارجية و ايضا الصورة العقلية كلية بخلاف الخارجية • و القائلون بوجود الاشياء في الذهن لا بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز يأخذون الصورة في تعريف العلم بالمعنى الاول و يجيئ في لفظ العلم ايضا [و منها الصورة الخارجية وهي اما قائمة بذاتها ان كانت الصورة جوهرية او بمحل غير الذهن ان كانت الصورة عرضية كالصورة التي تراها مرتسمة في المرآة من الصورة الخارجية • و منها انها تجيئ بمعنى الصفة كما في حديث ان الله خلق آدم على صورته كذا في كليات ابى البقاء] و منها جوهر من شانه ان يخرج به محله من القوة الى الفعل كما في شرح حكمة العين و الصورة بهذا المعنى قسمان صورة جسمية و هي الجوهر الحال في الهيولى الاولى ويسمى ايضا بالطبيعة المقدارية والمتصل و الاتصال الجوهري و الامتداد و الامر الممتد و هي الجوهر الممتد في الجهات الثلث المتصل في نفسه • قيل هذا مناف لما ذكره السيد السند في حاشية الشرح القديم لهداية الحكمة ان من الجسم الجوهر الممتد في الجهات الثلث فان الجسم كل و الصورة الجسمية جزء ومفهوم الكل ليس عين مفهوم الجزء و التوفيق بان مراده قدس سره كما صرح به في شرحه للمواقف ان الجسم في بادي الراي هو الجوهر الممتد في الجهات الثلث اعني الصورة

فلا منافاة و وجهه ان الحس اذا ادرك بعض اعراض الجسم كالسطح و اللون ادى حكمه بوجود جوهر قابل للابعاد الثلث حكما غير مفتقر الى ترتيب قياس و هو المعني من الصورة الجسمية وهي الجسم في بادى الراى وصورة نوعية و هي الجوهر الحال في الهيولى الثانية و هي جوهر داخل في الجسم مبدأ لاثاره كالاضاءة و الاحراق في كل جسم نوعي وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا بمعنى ان لها مدخلا قريبا في ذلك الاختلاف فلا يرد ان الصورة الجسمية ايضا كذلك وتسمى بالطبيعة ايضا باعتبار كونها مبدأ للحركة و السكون الذاتيين و تسمى قوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وسماها الامام بالصورة الطبيعية ايضا ثم الصورة النوعية اثبتها المشاؤن و اما الاشراقيون فالمشهور عندهم ان الجسم صورة جسمية بسيطة و التمايز في الاجسام بالاعراض القائمة بالجسمية فكل جسم نوعي عندهم يتركب من الصورة و العرض القائم به هكذا يستفاد من شرح هداية الحكمة وحواشيه و غيرها • ومنها ما يمكن ان يدرك باحدى الحواس الظاهرة ويسمى بالعين ايضا و يقابله المعنى على ما ذكر في مباحث الحواس • ومنها كل هيئة في قابل و حداني بالذات او بالاعتبار اي سواء كانت الوحدة ذاتية او اعتبارية و محل تلك الصور يسمى بالمادة كالبياض و الجسم كذا في تهذيب الكلام • و انواع الصورة على طور اهل الكشف تجيئ في لفظ الطبيعة في فصل العين من باب الطاء [منها ما به يحصل الشيئ بالفعل كالهيئة الحاصلة للسرير بسبب اجتماع الخشبات و مقابله المادة بمعنى ما به الشيئ بالقوة كقطعات السرير كذا في الجرجاني] ومنها ترتيب الاشكال و وضع بعضها مع بعض و هي الصورة المخصوصة لكل شكل ومنها انها تطلق على ترتيب المعاني التي ليست محسوسة فيقال صورة المسئلة و صورة السوأل والجواب كذا في كليات البقاء •]

وصورت حق دراصطلاح صوفيه عبارت از ذات مقدس محمد است صلى الله عليه و آله و سلم بواسطهٔ متحقق بودن ذات نبوي بحقيقت احديت • وصورت الهي عبارت است از انسان كامل بواسطهٔ متحقق بودن او بحقائق اسماء الٰهيه كذا في لطائف اللغات •

التصور يطلق بالاشتراك على العلم بمعنى الادراك و على قسم من العلم المقابل للتصديق و يسميه بعضهم بالمعرفة ايضا كما وقع في العضدي و القطبي وحواشيه و توضيح هذا المعنى يجيئ في لفظ التصديق في فصل القاف و قد سبق ايضا في لفظ الحكم ثم التصور بهذا المعنى قد يكون تصورا واحدا كتصور الانسان و قد يكون متعددا بلا نسبة كتصور الانسان والكاتب وقد يكون متعددا مع نسبة اما تقييدية اي غير تامة و هي على قسمين توصيفية و اضافية كالحيوان الناطق و غلام زيد و اما تامة غير خبرية كقولك اضرب و اما خبرية يشك فيها او مرجوح فيها فان كل ذلك من التصورات لخلوها عن الحكم واما اجزاء الشرطية فليس فيها حكم ايضا الا فرضا بحذف ادوات الشرط و اعتبار كل منها قضية برأسها فادراكها ليس تصديقا بالفعل بل بالقوة القريبة منه وهذا على خلاف مذهب اهل العربية كما سبق

في لفظ الاسناد * فائدة * العلم الذي هو مورد القسمة الى التصور والتصديق في فواتح كتب المنطق هو العلم المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور بل يتوقف على حصول مثال المدرك في المدرك و يقال له العلم الحصولي اذ هو المقصود هناك فان المعلومات المنطقية لاتتجاوز عنه لا مطلق العلم الشامل له وللعلم الاشراقي الذي يكفي فيه مجرد الحضور كعلم الباري تعالى وعلم المجردات المفارقة و علمنا بانفسنا و يقال له العلم الحضوري و الا لم ينحصر العلم في التصورو التصديق اذ التصور هو حصول صورة الشيء في العقل و التصديق يستدعي تصورا هكذا و علم الباري بجميع الاشياء و علم المجردات بانفسها و علمنا بانفسنا يستحيل ان يكون بحصول صورة فلا يكون تصورا ولا تصديقا كذا في شرح اشراق الحكمة و يطلق التصور ايضا على الامر المقصود اي المعلوم التصوري ٭ قال في المطول في بحث الفصل و الوصل في شرح قوله الجامع اما عقلي بان يكون بينهما اتحاد في التصور الخ اي في الامر المتصور اذ كثيرا ما تطلق التصورات والتصديقات على المعلومات التصورية و التصديقية انتهى كلامه ٭ و تصور نزد بلغاء تخيل را نامند و قد سبق في فصل اللام من باب الخاء المعجمة ٭

الصهر بالكسر و سكون الهاء في اللغة بمعني خسر كما في الصراح و قال محمد و ابو عبيدة صهر الشخص كل ذي رحم محرم من جانب عرسه و يدخل فيه ايضا كل ذي رحم محرم من زوجة ابيه و زوجة ابنه و زوجة كل ذي رحم محرم من ابنه فان الكل اصهار كذا في الهداية ٭ و ذكر الامام الحلواني ان الاصهار في عرفهم كل ذي رحم محرم من امرأته فيدخل ابوها و اخوها و غيرهما و اما في عرفنا فلا يدخل فيه الا ابوها و امها ولايسمي غيرهما صهرا ٭ و عن الفراء في قوله تعالى فجعله نسبا و صهرا النسب مالا يحل نكاحه و الصهر ما يحل نكاحه من القرابات كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الوصية ٭

فصل الطاء *

[**الصراط** گفت انحضرت صلى الله عليه وسلم كه زده خواهد شد صراط بر پشت دوزخ پس مي باشم من اول كسي كه بگذرد آنرا و مشهور است كه صراط تيز تر است از شمشير و باريك تر است از موي ٭ و درحديثي ديگر آمده است كه بر بعضي مردم همچنين است و بر بعضي مثل وادي وسيع و اين چنان است كه ميگويند طول وقوف در محشر بر بعضي مقدار پنجاه هزار سال است و بر بعضي مقدار دو ركعت نماز و اين بنابر تفاوت اعمال و انوار ايمان است و آمده است كه چون امت بر صراط بلغزند و در مانند فرياد كنند و امحمداه پس آنحضرت از شدت اشفاق باواز بلند ندا كند و گويد رب امتي امتي سوال نميكنم ترا امروز نفس خود را ونه فاطمه را كه دختر من است اين مبالغه در غايت اهتمام است ازانحضرت در باب امت واستخلاص ايشان و دعاي رسل دران روز اين است كه اللهم سلم سلم و درحديث ديگر آمده است كه پيغمبر شما قائم باشد بر صراط و بگويد

رب سلّم سلّم و قول آنحضرت براى طلب سلامت خواهد بود و از رسل نیز همچنین و در حدیث آمده است که کسیکه نیک دهد صدقه را میگذرد بر صراط هکذا في مدارج النبوة للشيخ عبد الحق الدهلوي]

فصل العين * **الاصبع** بكسر الهمزة و فتح الموحدة بحسب لغت انگشت را گويند و در اصطلاح رياضيان نصف سدس مقياس را گويند چنانچه در لفظ ظل خواهد آمد در فصل لام از باب ظاء معجمه و نيز نصف سدس هر يک از قطر قمر و قطر شمس و از جرم هردو را گويند • قال في التذكرة و شرحه لعبد العلي البرجندي و يجزئ كل واحد من قطري النيرين و جرميهما الى اثني عشر جزأ متساوية وتسمى الاصابع و الاصابع القطرية اي المعتبرة في القطر تقيد بالمطلقة و الاصابع الجرمية تقيد بالمعدلة و المراد بجرمي النيرين صفحتاهما المرئيتان فان سطح نصف جرم القمر مثلا يرى من بعيد كدائرة و هذا السطح المستوي يسمى بسطح صفحة القمر و كذا الحال في الشمس فصفحة القمر مثلا هي ما يقع من جرم القمر على قاعدة مخروط شعاع البصر و انما يقسم هكذا لان كلا منهما في المنظر قريب من شبر هو اثنا عشر اصبعا كل اصبع منها ستّ شعيرات مضمومة بطون بعضها الى ظهور البعض و لهذا يسمى الاقسام بالاصابع فاذا قيل المنخسف من القمر كذا اصبعا فالمراد منه ظاهر و اما اذا قيل من جرم القمر قطر فالمراد منه مساحة القدر المظلم من صفحة القمر بمربع يكون مساحة تمام صفحته اثني عشر مربعا و قس عليه المنكسف من قطر الشمس و جرمها و ان شئت الزيادة فارجع اليه •

الصدع بالفتح و سكون الدال عند الاطباء هو تفرق اتصال في طول العظم اذ لو كان في العرض يسمى كسرا او تفتتا كذا يستفاد من شرح القانونچة •

الانصداع عندهم انشقاق عرق في غير الرأس كذا في بحر الجواهر •

اصداع الجمع در اصطلاح صوفيه فرق است بعد از جمع بظهور كثرت در وحدت و اعتبار كثرت در وحدت كذا في لطائف اللغات •

الصرع بالفتح و سكون الراء في اللغة السقوط و عند الاطباء عبارة عن مرض يحدث بسبب سدة دماغية غير تامة تمنع الروح النفساني عن النفوذ فتشنج بها جميع الاعصاب لانقباض مبدئها و تمنع الحس و الحركة و الانتصاب سمي به تسمية للملزوم باسم اللازم و قد يسمى بام الصبيان لكثرة عروضه للصبيان و بالمرض الكاهني ايضا لان من المصروعين من يتكهن و يخبر بالغيب كالكهان و انما قلنا غير تامة لان سدة الدماغ ان كانت تامة احدثت السكتة فهذا القيد احتراز عن السكتة • و ينقسم الصرع الى بلغمية و سوداوية لان السدة اما بلغمية او سوداوية و السدة الصفراوية قلما توجد و الصرع الدموية يحتمله كذا في شرح القانونچة •

المصراع بكسر الميم در لغت تختهٔ دررا گويند و در اصطلاح بلغاء آنست كه از سه قالب و ياچهار

قالب مركب شده باشد کمتر و بیشتر روا نیست که آن از قبیل نظم نبود اگرچه منقول است که بزرگی یک مصراع بر حسب قانون و دوبیم دراز گفته مصراع اول • آب را و خاك را بر سر زنی سر نشکند • مصراع دوم • آب را و خاك را یک جا کن و درهم کنی خشتی پزی بر سر زنی سر بشکند کذا فی جامع الصنائع وفی المهذب و غیره مصراع نصف بیت را گویند •

التصريع كالتصريف عند البلغاء جعل العروض مقفاة تقفية الضرب و هو من انواع السجع على القول بجريانه في النظم قال ابن الاثير التصريع ينقسم الى سبع مراتب الاولى ان يكون كل مصراع مستقلا بنفسه في فهم معناه و يسمى التصريع الكامل كقول امرء القيس • شعر • ا فاطم مهلا بعض هذا التدلل • و ان كنت قد ازمعت هجري فاجملي • و الثانية ان يكون الاول محتاجا الى الثاني فاذا جاء جاء مرتبطا به كقوله ايضا • شعر • قفا نبک من ذکری حبیب و منزل • بسقط اللوى بين الدخول فحومل • و الثالثة ان يكون المصراعان بحيث يصح وضع كل منهما موضع الآخر كقول ابن الحجاج • شعر • من شروط الصبوح في المهرجان • خفة الشرب مع خلو المكان • و الرابعة ان لا يفهم معنى الاول الا بالثاني ويسمى التصريع الناقص كقول ابي الطيب • شعر • مغاني الشعب طيبا في المغاني • بمنزلة الربيع من الزمان • والخامسة ان يكون التصريع بلفظة واحدة في المصراعين ويسمى التصريع المكرر و هو ضربان لان الالفاظ اما متحدة المعنى في المصراعين كقول عبيد • شعر • وكل ذي غيبة يؤوب • وغائب الموت لا يؤوب • و هذا انزل درجة و اما مختلفة المعنى لكونه مجازا كقول ابي تمام • شعر • فتى كان شربا للعفاة ومرتعا • فاصبح للهندية البيض مرتعا و السادسة ان يكون المصراع الاول معلقا على صفة يأتي ذكرها في اول المصراع الثاني و يسمى التعليق كقول امرء القيس • شعر • الا ايها الليل الطويل الا انجلي • بصبح و ما الاصباح منك بامثل • لان الاول بصبح و هذا معيب جدا و السابعة ان يكون التصريع في البيت مخالفا لقافيته و يسمى التصريع المشطور كقول ابي نواس • شعر • اقلني قد ندمت من الذنوب • وبالاقرار عدت من الجحود • فصرع بالباء ثم قفاه بالدال انتهى كلامه ولا يخفى ان السابعة خارجة مما نحن فيه كذا في المطول في بيان السجع •

المصرع بفتح الراء المشددة عند اهل البديع بيت فيه التصريع • و در مجمع الصنائع در تعريف غزل میگوید مصرع بیتی را گویند که هر دو مصراع او قافیه دار باشند و الآن این را مطلع نامند •]

الصنع بالضم و سكون النون هو ايجاد شيئ مسبوق بالعدم و قد سبق بيانه في لفظ الابداع في فصل العين من باب الباء الموحدة •

المصنوع و هو الشيئ المسبوق بالعدم • و نزد بلغاء آنست که نظم از صنعتی آراسته گردد که طبع بدان ترکیب بسبب مراعات قواعد آن بدان صنعت میل کند چه بعضی صنائع مطبوع اند چون ترصیع و تجنیس و ایهام و خیال و بعضی نامطبوع چون تجنیس مطرف و مقلوب بعض کذا فی جامع الصنائع •

الصناعة بالكسر في الاصل الحرفة يعني پيشه كما وقع في الصراح و على هذا قيل الصناعة في عرف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة و الحياكة و الحجامة و نحوها مما يتوقف حصولها على المزاولة و الممارسة ثم الصناعة في عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية العمل و يكون المقصود منه ذلك العمل سواء حصل بمزاولة العمل كالخياطة و نحوها اولا كعلم الفقه و المنطق و النحو و الحكمة العملية و نحوها مما لا حاجة فيه الى حصوله الى مزاولة الاعمال • و قد يقال كل علم مارسه الرجل حتى صار كالحرفة له يسمى صناعة له هكذا يستفاد من الچلپي حاشية المطول • وقال ابوالقاسم في حاشية المطول الصناعة اسم للعلم الحاصل من التمرن على العمل • وقد تفسر بملكة يقتدربها على استعمال موضوعات مّا لنحو غرض من الاغراض صادرا عن البصيرة بحسب الامكان و المراد بالموضوعات آلات يتصرف بها سواء كانت خارجية كما في الخياطة او ذهنية كما في الاستدلال و اطلاقها على هذا المعنى شائع و اطلاقها على مطلق ملكة الادراك لابأس به و قيل الصناعة ملكة نفسانية تصدر عنها الافعال الاختيارية من غير روية كذا في الجرجاني •

الصناعات الخمس عند المنطقيين هي البرهان و الجدل و الخطابة و الشعر و المغالطة و يجيء ايضا في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة [و وجه الضبط في الخمس ان مقدمات القياس اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل فالثاني الشعر و الاول اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة و الثاني ان افاد جزما يقينيا او جزما غير يقيني فالاول البرهان و الثاني ان اعتبر فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم اولا فالاول الجدل و الثاني المغالطة هكذا في شرح التهذيب لليزدي •]

الاستصناع هو استفعال من الصناعة ويعدى الى مفعولين و هو في اللغة طلب العمل وفي الشرع بيع ما يصنعه الصانع عينا فيطلب من الصانع العمل و العين جميعا فلو كان العين من المستصنع كان اجارة لا استصناعا كما في اجارة المحيط • وكيفيته ان يقال للصانع كخفاف مثلا اخرزلي من اديمك خفا صفته كذا بكذا درهما ويريه رجله و يقبل الصانع سواء اعطى الثمن اولا كذا في جامع الرموز و البرجندي في فصل السلم •]

فصل الغين * الصوغ بالفتح و سكون الواو عند الصرفيين ان يؤخذ مادة اصل و يتصرف فيها باحداث هيئة و زيادة معنًى فتبقى مادة الاصل و معناه في الفرع كما في صوغ الاواني و الحلي من الذهب فالمصدر اصل للفعل كذا في اصول الاكبري •

الصيغة بالكسر عند اهل العربية هي الهيئة الحاصلة من ترتيب الحروف و حركاتها و سكناتها كما في شرح المطالع في بحث الالفاظ • و قيل هي و اللغة مترادفان و الا قرب ان يقال الصيغة هي

الهيئة المذكورة و اللغة هي اللفظ الموضوع كما فی التلويح في تقسيم نظم القرآن و در بعضی کتب صرف می آرد که صيغه اسم است بمعني مصوغ و مصوغ مشتق است از صياغ يا از صوغ و صوغ وصياغ بحسب لغت زر در بوته انداختن است و حالا اطلاق کرده می شود بر هر چيز ريخته شده و اين را منقول عرفي گويند و اما وجه اطلاق صيغه بر افعال آنست که هرگاه فعلی از فاعل صادر شود پس گويا آن فعل ريخته شده است ازان فاعل و اين تواند بود مراد از قول صرفيان ضَرَبَ زد آن مرد در زمان ماضي صيغهٔ واحد مذکر غايب يعني اين زدن در زمان ماضي فعل فاعل است و بحسب اصطلاح هيئتی را گويند که حاصل شده باشد هر لفظ را از حرکات وسکنات و از عدد حروف عند الوضع و مقصود درين فن صرف منقول عرفي است نه منقول اصطلاحي انتهی کلامه * وصيغ الاداء عند المحدثين صيغ يروى بها الحديث مثل حدثنا و اخبرنا و قال ونحوها *

فصل الفاء * التصحيف بالحاء کالتصريف بحسب لغت خطا کردن در کتابت است و نزد اهل تعميه تغيير کردن صورت خطي لفظ است بمحو و اثبات نقطه يا به تقديم و تاخير حروف چنانکه در لفظ معما در ناقص يائي باب العين خواهد آمد با بيان تصحيف وضعي و تصحيف خطي و نزد بلغاء آنست که الفاظی در ترکيب آورده شود که بگردانيدن نقطهٔ از مدح بقدح کشد و خلق بغلط تصحيف را تجنيس ميخوانند و آن چنان نيست چراکه در تجنيس شرط است که الفاظ متجانس بيارد پس چون لفظی آورد و لفظی ديگر مجانس آورد تجنيس است و اگر لفظی آورد که اگر نقاط او بگرداند از مدح بقدح کشد تصحيف است مثاله * شعر * حبيبنا بذاته مخدوم * موقر العزة فی الايام * و اين بمعني مدح است و تصحيفش اينست * حبيبنا بذاته مجذوم * موقر العزة فی الآثام * و اين بمعني قدح می شود و اينچنين کلام را مصحف خوانند و اين در جامع الصنائع و اعجاز خسروي گفته [مثال آن در فارسي * مصراع * ما در ميان دولت تو می زئيم * اگر دولت را به تغيير نقاط دولب خوانند و ميزئيم را ميريم هجو می گردد کذا في مجمع الصنائع] و نزد محدثين تغيير کردن حديث است بتغيير نقاط قالوا مخالفة الراوي للثقات ان کانت بتغير الحروف او الحروف مع بقاء صورة الخط فی السياق فان کان ذلک [بالنسبة الی النقطة يسمی ذلک الحديث مصحفا بفتح الحاء المشددة و ان کان بالنسبة الی الشکل و الاعراب سمي محرفا و ابن الصلاح وغيره سمی القسمين محرفا کذا في شرح شرح النخبة * وفي خلاصة الخلاصة المصحف اما لفظي محسوس بالبصر او بالسمع و الاول اما فی الاسناد کما صحف مراجم بالراء و الجيم بمزاحم بالزاء و الحاء و اما فی المتن کتصحيف ستا من حديث من صام رمضان و اتبعه ستا من الشوال الحديث بشيئا بالشين المعجمة و الياء المثناة التحتانية و الثاني ايضا اما فی الاسناد کما قال عن عاصم الاحول فسمع و اصل الاحدب و اما فی المتن کما قيل في حديث الکهان فر الدجاجة

فسمع الزجاجة و اما معنوي كما قال ابو موسى العنزي نحن من عنزة يصلي لنا النبي صلى الله عليه و سلم يريد ما ثبت انه صلى الله عليه و سلم صلى الى عنزته و هي حربته فتوهم انه قبيلة واصل العبارة صلى الى عنزته و هي حربته و التصحيف قريب من الوضع في المتن و اما في الاسناد فيصيره ضعيفا بهذا الاسناد انتهى كلامه •

المصحف بضم الميم وسكون الصاد و فتح الحاء المخففة اسم القرآن والمصحف الذي اتخذه عثمان بن عفان رضي الله عنه لنفسه يقرأ فيه يسمى مصحف الامام و ليس هو بخط عثمان رضي الله عنه كما توهمه بعضهم بل هو بخط زيد بن ثابت • و قيل الاظهر ان المراد بمصحف الامام جنسه الشامل لما اتخذه لنفسه في المدينة و لما ارسله الى مكة و الشام و الكوفة و البصرة و غيرها كذا في تيسير القارئ في فصل معرفة الوقوف • و المصحف بضم الميم وفتح الصاد المخففة و الحاء المشددة ما وقع فيه التصحيف •

[**الصحيفة** بمعني كتاب و در عرف كتاب خرد را گويند و در بعضى كتب حديث منقول است كه ابو ذر غفاري ازان حضرت صلى الله عليه وسلم پرسيد كه از طرف باري تعالى چند كتاب نازل شده است فرمودند صد و چهار كتاب نازل شد بر حضرت شيث پنجاه صحيفه و بر حضرت ادريس سي صحيفه وبرحضرت ابراهيم ده صحيفه و برحضرت آدم ده صحيفه و باقي توريت و انجيل و زبور و فرقان • و طيبي در حاشية كشاف صد و چهار ده آورده ده صحيفه ازانجمله برحضرت موسى سواي توريت زياده كرده و الله اعلم انتهى من التفسير العزيزي •]

الصرف بالفتح وسكون الراء عند اهل اللغة له معنيان احدهما الفضل ومنه سمي التطوع من العبادات صرفا لانه زيادة على الفرائض و ثانيهما النقل • وعند الفقهاء هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس كبيع الذهب بالذهب او بغير جنس كبيع الذهب بالفضة سمي بالصرف لانه لاينتفع بعينه ولا يطلب منه الا الزيادة او لانه يحتاج فيه الى النقل في بدليه من يد الى يد قبل الافتراق لانه يشترط فيه التقابض قبل الافتراق كذا في مجمع البركات ناقلا عن التبيين و شرح الوقاية و يطلق الصرف ايضا على علم من العلوم المدونة ويسمى بالتصريف ايضا و صاحب هذا العلم يسمى صرفيا و صرافا و قد سبق في مقدمة الكتاب •

التصريف هو علم الصرف و قال سيبويه التصريف على ما حكي عنهم هوان تبني من الكلمة بناء لم تبنه العرب على وزن ما تبنيه ثم تعمل في البناء الذي بنيته ما يقتضيه قياس كلامهم كما في مسائل التمرين كذا ذكر الرضي في شرح الشافية و قد سبق في المقدمة ايضا في آخر بيان علم الصرف •

[**التصرف** تحويل الاصل الواحد الى امثلة مختلفة لمعان مقصودة لا تحصل الا بها كذا في الجرجاني] و نزد بلغاء آنست كه شخصى چيزى انشاء كرده باشد كه در تركيب و معاني مقصودة او بنهايت لطافت بود اما او را دست نداده باشد ديگرى بقوت طبع خود چنان آرد كه مى بايست

و يا صنعتي كه استخراج و اختراع كرده باشد ديگرى بقوت طبع در آن چيزى زيادة كند از صنائع لفظي و معنوي كه لطافت بيفزايد كذا في جامع الصنايع •

المتصرف على صيغة اسم الفاعل من التصرف عند النحاة يطلق على قسم من الافعال و هو الفعل الذي يجيئ منه مضارع و مجهول و امر و نهي الى غير ذلك من الامثلة كاسم الفاعل و اسم المفعول و الفعل الذي لا يجيئ منه ذلك يسمى جامدا و غير متصرف نحو نعم و نعمت و بئس و بئست و على قسم من اقسام الظرف قالوا الظرف اما متصرف و يسمى متمكنا ايضا كما في بعض الحواشي المعلقة على الضوء و اما غير متصرف و يجيئ في فصل الفاء من باب الظاء المعجمة و على قسم من المصدر و هو مالا يلزم فيه النصب و ما يلزم فيه النصب على المصدرية نحو سبحان الله يسمى غير متصرف كما وقع في اللباب في بحث المفعول المطلق •

المتصرفة عند الحكماء يطلق على حس من الحواس الباطنة و هي قوة محلها مقدم التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها تركيب الصور و المعاني و تفصيلها و التصرف فيها و اختراع اشياء لا حقيقة لها فتركيب الصورة بالصورة مثل ان يتصور انسان ذو رأسين او ذو ايد اربع و نحوه و كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص و تركيب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب الصداقة له هذا اللون و تركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ما له هذه العداوة له هذه النفرة و تفصيل الصورة عن الصورة مثل ان يتصور انسان بلا رأس او بدون يد او بغير رجل و نحوه و كما في قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم و قس على هذا و اختراع اشياء لا حقيقة لها كما في تخيل انسان ذي جناحين يطير في الهواء كالطير و قد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين و تركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد و لا استبعاد بين القولين كما يظهر بادنى تأمل اذ بين اختراع اشياء لا حقيقة لها و بين تركيب الصور و المعاني و تفصيلها عموم و خصوص من وجه ثم ان هذه القوة لا تسكن دائما لا نوما و لا يقظة و ليس عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها في المحسوسات مطلقا على اي نظام تريد بواسطة القوة الوهمية و بهذا الاعتبار تسمى متخيلة لتصرفها في الصور الخيالية و في المعقولات بواسطة القوة العقلية و بهذا الاعتبار تسمى مفكرة لتصرفها في الصور العقلية • فان قلت كيف تستعملها في الصور المحسوسة مع انها ليست مدركة لها عندهم • قلت القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منهما ما ارتسم في الاخرى و الوهمية هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها بل لها تسلط على مدركات العاقلة فتنازعها فيها و تحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة لها فقد فاز فوزا عظيما هذا كله خلاصة ما في شرح التجريد و شرح المواقف و المطول و حواشيه •

المنصرف على صيغة اسم الفاعل من الانصراف عند النحاة قسم من الاسم المعرب و في اللباب المعرب على نوعين الاسم المتمكن و الفعل المضارع فالاول اما منصرف او غير منصرف انتهى فغير المنصرف يسمى بالممتنع و المنعي ايضا لمنعه الكسرة و التنوين على ما في فصول الاكبري • و في الاصطلاح القديم يسمى المنصرف بالمجرى و غير المنصرف بغير المجرى كما مر في فصل الياء من باب الجيم ثم غير المنصرف عرّفه ابن الحاجب بما فيه علتان من العلل التسع مؤثرتان باجتماعهما واستجماع شرائطهما في منع الكسرة و التنوين او علة واحدة منها تقوم مقامهما في ذلك التأثير و تلك العلل التسع هي المشار اليها في قول الشاعر • شعر • عدل و وصف و تأنيث و معرفة • و عجمة ثم جمع ثم تركيب • و النون زائدة من قبلها الف • و وزن فعل و هذا القول تقريب • اي تقريب لها الى الصواب لان في عددها خلافا فقال بعضهم تسع و هو المختار و قال بعضهم اثنان و قيل عشرة بزيادة الالف المزيدة في آخر الاسم للالحاق او غيره كارطى و قبعثرى و قيل احد عشر و زاد على العشرة المذكورة مراعاة الاصل في مثل احمر و قيل ثلثة عشر و زاد لزوم التأنيث و تكرار الجمع • و قيل القول بانها عشرة هو الصواب فالقول بانها تسع تقريب الى الصواب و هو القول بانها عشرة • و قيل القول بان كل واحد من الامور التسعة علة قول تقريبي و مجازي لا تحقيقي اذ العلة في الحقيقة اثنتان منها لا واحدة • و قيل المراد منه ان ذكر العلل في صورة النظم تقريب لها الى الحفظ لان حفظ النظم اسهل • و المنصرف بخلاف ذلك فما دخل فيه الكسرة و التنوين للضرورة او الخفة او التناسب لا يصير منصرفا بذلك حقيقة لصدق تعريفه عليه بل انما يصير في حكم المنصرف فعلى هذا ما في الارشاد من ان المنصرف هو الاسم المستوفي للحركات الثلث مع التنوين و يسمى امكن كزيد و غير المنصرف اسم غير مستوف لها بمنع الكسرة مع التنوين الا لضرورة او وفق نظاير او غاية خفة بكونه من باب نوح او هند او عند لام او اضافة تعريف بالحكم • و عند المنجمين هو الكوكب الذي ينصرف عن الاتصال و يجيء في فصل اللام من باب الواو •

الصفة بتشديد الفاء مرّ معناها في لفظ البيت في فصل التاء من باب الباء الموحدة •

الصنف بالفتح و الكسر و سكون النون عند المنطقيين هو النوع المقيد بقيد كلي عرضي كالتركي والهندي كما في شرح الوقاية في باب الوكالة بالبيع و الشراء و كتب المنطق • قال في شرح الطوالع في بحث القياس اعلم ان الجزئيات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذاتيات او بالعرضيات او بهما و الاول يسمى انواعا و الثاني اصنافا و الثالث اقساما انتهى فعلى هذا الصنف كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق دون العرضيات و المآل واحد •

الصوفي بالضم و سكون الواو عند اهل التصوف هو الذي هو فان بنفسه باقٍ بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق و المتصوف هو الذي يجاهد لطلب هذه الدرجة • و المستصوف هو الذي يشبه

نفسه بالصوفي والمتصوف لطلب الجاه و الدنيا وليس بالحقيقة من الصوفي والمتصوف • قال الجنيد الصوفية هم القائمون مع الله تعالى بحيث لا يعلم قيامهم الا الله • وقال سهل التستري التصوف القيام مع الله تعالى بحيث لا يعلمه غير الله • وقيل اول التصوف علم و اوسطه عمل و آخره موهبة من الله • و قيل قال الجنيد التصوف ترك الاختيار • وقال الشبلي هو حفظ حواسك و مراعاة انفاسك • وقيل بذل المجهود في طلب المقصود والانس بالمعبود وترك الاشتغال بالمفقود • وقيل الصوفي هو الذي لا يملك ولا يُملك اي لا يسترقهم الطمع • وقيل الصوفي هو الذي صفا من الكدر وا متلأ من الفكر و انقطع الى الله من البشر و استوى عنده الذهب والمدر و الحرير و الوبر • وقيل صوفي آنست كه دل خود را صاف گردانيده باشد مر خدايرا عزوجل جز خداى ديگريرا نخواهد • و قيل صوفي آنست كه شوق يكسو نهد و دل پيش نهد و بخل يكسو نهد و ايثار پيش نهد • وقيل صوفي انست كه ويرا ذكرى باجماع باشد و وجدى باسماع بود و عملى با اتباع باشد • و قيل صوفي آنكه هميشه با خداى باشد بغير علاقه • و قيل صوفى آنست كه ويرا خداى از حظوظ انساني بميراند و بمشاهدهٔ خويش باقي گرداند • و قال الجنيد الصوفي كالارض يعني مثل زمين است در تواضع و فروتني •

[التصوف هو التخلق بالاخلاق الالٰهية وخرقة التصوف هي ما يلبسه المريد من يد شيخه الذي يدخل في ارادته و يتوب على يده لامور منهـا التزيي بزيّ المراد ليتلبس باطنه بصفـاته كمـا يتلبس ظاهره بلباسه و هو لبـاس التقوى ظاهرا و باطنـا قال الله تعـالى قد انزلنـا عليكم لبـاسا يواري سوأتكم و ريشا و لبـاس التقوى ذلك الخير ومنهـا وصول بركة الشيخ الذي البسه من يده المباركة اليـه و منهـا نيل ما يغلب على الشيخ في وقت الالباس من الحال الذي يرى الشيخ ببصيرته النافذة المنورة بنور القدس وانه يحتاج اليه لرفع حجبه العائقة وتصفية استعداده فانه اذا وقف على حال من يتوب على يده علم بنور الحق ما يحتاج اليه فيستنزل من الله ذلك حتى يتصف قلبه به فيسري من باطنه الى باطن المريد و منها المواصلة بينه وبين الشيخ به فيبقى بينهما الاتصال القلبي و المحبة دائما و يذكره الاتباع على الاوقات في طريقته و سيرته و اخلاقه و احواله حتى يبلغ مبلغ الرجال فانه اب حقيقي كما قال عليه الصلوة و السلام الآباء ثلثة اب ولدك و اب علمك و اب ربّاك هكذا في الاصطلاحات الصوفية [قيل التصوف الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن و باطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتادب بالحكمين كمال • و قيل التصوف مذهب كله جدّ فلا يخلطوه بشيئ من الهزل • وقيل هو تصفية القلب عن موافقة البرية و مفارقة الاخلاق الطبيعية واخماد الصفات البشرية و مجانبة الدعاوى النفسانية و منازلة الصفات الروحانية و التعلق بالعلوم الحقيقية و استعمال ما هو اولى على السرمدية و النصح لجميـع الامة و الوفاء لله تعالى على الحقيقة و اتبا

BIBLIOTHECA INDICA;

A COLLECTION OF ORIENTAL WORKS,

PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE

Hon. Court of Directors of the East India Company,

AND THE SUPERINTENDENCE OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

WORKS PUBLISHED.

1. Futooh-al-Sháм, being an Account of the Moslim Conquests in Syria by Abú Ismá'ail. Edited by Ensign Lees. Complete, in four Fasciculi. Being Nos. 56, 62, 84 and 85.

2. Risálah Shamsyyah, a Treatise on Logic in Arabic, with an English translation, by Dr. A. Sprenger. No. 76.

3. Soyúty's Itqán, on the exegetic-Sciences of the Qorân. Edited by Mawlawees Sadeed-ood-deen Khán and Basheer-ood-deen, with an analysis by Dr. A. Sprenger. Complete in ten Fasciculi, being Nos. 44, 49, 57, 68, 70, 74, 77, 81, 99 and 104.

4. Tu'sy's list of Shiyah Books and 'Alam-ul-Hodá's Notes on Shiyah Biography. Edited by Dr. A Sprenger and Mawlawy Abdal *H*aqq. Published in four Fasciculi, being Nos. 60, 71, 91 and 107.

WORKS IN PROGRESS.*

1. Two works on Arabic Bibliography. Edited by Dr. A. Sprenger. No. 21.

2. Khirad námah Iskandary by Nitzamy. Edited by Dr. A. Sprenger and Aga Moh'ammad Shustary. Published Fasciculus 1, No. 43.

3. A Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the M ans. Edited by Mawlawees Mohammad Wajyh, 'Abdal *H*aqq and Gholám Qádir,)r. Sprenger. Published ten Fasciculi, being Nos. 58, 65, 82, 88, 95, 100, 108, . 8 and 129.

4. A Biografhical Dictionary of Persons who knew Moh'ammad, by Ibn Hajar. Edited by ditto. Published eleven Fasciculi, being Nos. 61, 69, 75, 83, 86, 93, 101, 106, 111, 123 and 128.

5. The Magházi of Wáqidí. Edited by A. Von Kremer. Published four Fasciculi, being Nos. 110, 112, 113 and 121.

6. The Conquest of Syria commonly ascribed to Wáqidy, edited with notes by Wm. Lees. Vol. I. Complete in 4 Fasciculi, being Nos. 59, 66, 96 and 98. Vol. II. Nos. 102 and 103.

---

* For a list of the Sanskrita works in progress, See No. 126.

BIBLIOTHECA INDICA;

A

COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

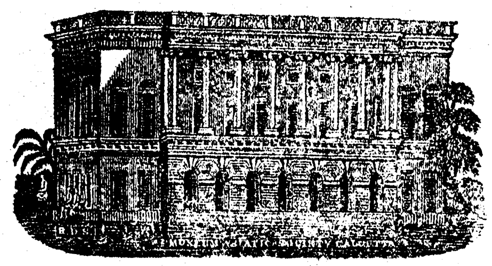
PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE

Hon. Court of Directors of the East India Company,

AND THE SUPERINTENDENCE OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

No. 129.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

EDITED BY

MAWLAWY MO*H*AMMAD WAJYH,

PROFESSOR OF LAW,

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLÁM KÁDIR

AND

DR. A. SPRENGER.

FASCICULUS X.

F. CARBERY, BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS.

1855.

PRICE 1 RUPEE 4 ANNAS IN INDIA, AND 3s. 4d. IN LONDON.



الجزء الحادي عشر

كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد علي التهانوي

صححه و زاد فيه و اوضحه و اعلم علي راس المزيد بخطين

و افصحه الفقيه المولوي محمد وجيه مدرس

المدرسة الكلكتية و اعانه فيه المولوي

عبد الحق و المولوي غلام قادر

و رتب ذيله الويس اسپرنگر

التيرولي

اشتهار

کتب هاء مفصله الذیل درسوسیئتي بمعرض فروخت اند پس اگر کسی طالب و خریدار منجمله این کتب باشد باید که درخواست خریداري خود نزد بابو را جندرلال مترا محافظ کتب خانه اسیاٹک سوسیئتي بگذراند و منجمله کتب مفصله قیمت جزو خورد ده آنه است ۱۰ آنه و قیمت جزو متوسط دوازده آنه است ۱۲ آنه و قیمت جزو کلان یکروپیه چهار آنه است ۱ روپیه ۴ آنه •

تفصیل کتب که برای فروخت اند

ارشاد القاصد فی اقصی المقاصد
یک جزو خورد

کتاب اتقان فی علوم القرآن للسیوطی
ده جزو خورد

سکندر نامه بحری
یک جزو متوسط
مشتمل بر نصف اول

کشاف اصطلاحات الفنون
ده جزو کلان

اصابه في اسماء الصحابه
یازده جزو متوسط

فهرست طوسي
چهار جزو متوسط

فتوح الشام تصنیف ابي اسمعیل بتمامة چهار جزو خورد

فتوح الشام منسوب الی الواقدي
شش جزو خورد

کتاب المغازي الواقدي
چهار جزو خورد

سرائع الاسلام
چهار روپیه

انیس المشرحین
دو روپیه

جوامع علم ریاضي

اصطلاحات الصوفیة
دوازده آنه

خزانة العلم
سه روپیه

تاریخ نادري
دو روپیه

رسوله صلی الله علیه و سلم فی الشریعة * وقیل ترک الاختیار و قیل بذل المجهود و الانس بالمعبود وقیل حفظ حواشیک من مراعاة انفاسک وقیل الاعراض عن الاعتراض و قیل هو صفاء المعاملة مع الله تعالی واصله التفرغ عن الدنیا وقیل الصبر تحت الامر و النهي وقیل خدمة التشرف وترک التکلف و استعمال التطرق و قیل الاخذ بالحقائق و الکلام بالدقائق و الایاس بما في ایدي الخلائق کذا فی الجرجاني *]

اعلم انه قیل ان التصوف مأخوذ من الصفاء وهو محمود في کل لسان وضده الکدورة و هو مذموم في کل لسان در خبر است که مصطفی صلی الله علیه وآله وسلم فرموده صفا از دنیا برفت و باقی ماند کدورت پس مرگ امروز تحفه بود مر هر مسلمانی را پس آن نام از صفا برخاست و غالب شد مر این طائفه را گفته اند در عصر پیغامبر و بعد آن بزرگان را صحابة میگفتند و بعد ایشان دیگرانرا تابعین میگفتند و بعد ایشان دیگرانرا تبع تابعین میگفتند و بعد ایشان دیگرانر که عنایت بامر دین بیشتر میداشتند زهاد و عباد میگفتند و بعد ایشان چون اهل بدعت پدید آمدند هریکي میان خودها زهادي و عبادي دعوي میکردند پس خواص اهل سنت وجماعت که رعایت انفاس را لازم میشمرند بنام صوفیه منفرد شدند و آن نام مشهور گشت مر ایشان را تا گویند این اسمی است مر این طائفه را از اسماي اعلام و اطلاق این اسم بریشان پیش ازان بود که از هجرت دویست تمام گردد * بدانکه در توضیح المذاهب گوید اما تصوف در لغت صوف پوشیدن است و این اثر زهد و ترک دنیا است و در اصطلاح اهل عرفان پاکیزه کردن دل است از محبت ما سوی الله و آراسته کردن ظاهر است من حیث العمل و الاعتقاد بامامورات و دور بودن از منهیات و مواظبت نمودن بفرمودهٔ رسول خدا علیه الصلوة و السلام و این جماعت متصوفه محق اند وبعضی متصوفه مبطل اند که خود را صوفیه می شمارند و بحقیقت صوفیه نیستند و اینها چند فرقه اند که آسامي بعضی ازانها این است جبیه اولیائیه شمراخیه اباحیه حالیه حلولیه حوریه واقفیه متجاهلیه متکاسلیه الهامیه وتسمیهٔ این طوائف بمتصوفه مثل تسمیهٔ غیر سید بسید است * ومراتب طبقات مردم علی اختلاف درجات سه قسم است قسم اول واصلان و کاملان و آن طبقهٔ علیا است قسم دوم سالکان طریق کمال وآن طبقهٔ وسطی است قسم سیوم مقیمان زمین و مغاک و آن طبقهٔ سفلی است که همت ایشـــان تربیت بدن است از حصول نفساني و شهواني بطن و فرج و لبـــاس و ننگ وناموس و غیره و از عبادات و طاعات بجز تحریک اعضا نصیبی ندارند * و واصلان دو قسم اند اول مشایخ صوفیه که بواسطهٔ کمال متابعت حضرت نبوي علیه السلام مرتبهٔ وصول یافته اند و بعد ازان در رجوع براي دعوت خلق بطریق متابعت حضرت نبوي علیـه السلام ماذون شده اند و این طائفه کاملان اند و مکمل که عنایت الهي ایشان را بعد از استغراق درعین جمع از شکم ماهي فنا خلاصي داده بساحل و میدان بقا رسانیده طائفه دوم آنجماعه اند که بعد از وصول بدرجهٔ کمال حواله تکمیل

و رجوع خلق بایشان نشده و غرقهٔ بحر جمع گشتند و در شکم ماهي فنا مستهلک شدند و بناحیهٔ بقا نرسیدند • و سالکان نیز بر دو قسم اند طالبان وجه الله و طالبان بهشت و آخرت اما طالبان حق دو طائفه اند متصوفهٔ محق و ملامتیهٔ متصوفه محق آنجماعه اند که از نقص صفات بشري خلاص یافته اند و ببعضی احوال صوفیه متصف شده و مطلع نهایات ایشان گشته و لیکن هنوز ببقایاي نفوس متشبث مانده باشند و بدان سبب از وصول بقایا و نهایات اهل قرب و صوفیه متخلف گشته اند اما ملامتیه جماعتی اند که در رعایت معني اخلاص و صدق بغایت سعي کنند و در سر عبادات و کتم طاعات از خلق اهتمام لازم دانند چنانچه عاصي کتم معاصي کند ایشان از ظهور عبادات بجهت مظنهٔ ریا محترز میباشند و هیچ چیز از اعمال صالحه ترک نکنند و مشرب ایشان همیشه تحقق معني اخلاص است و بعضی گفته اند که ملامتیه آنها اند که اظهار نیکي نمیکنند و بدي نمیپوشند و این طائفه هرچند عزیز است لیکن هنوز حجاب وجود بشري در قلوب ایشان انکشاف تام نیافته و لهذا از مشاهدهٔ جمال توحید محجوب مانده اند چه در اخفاي اعمال خود نظر دل بخود باقي است و کمال آنست که خود را نه بیند و نداند و مستغرق و حدت باشد • بیت • چه غیر و کجا غیر و کو نقش غیر • سوی الله و الله ما في الوجود • وفرق میان ملامتیه و صوفیه آنست که صوفیه را جذبهٔ عنایت ازلي از وجود پرداخته و حجاب خلقت و انانیت از دیدهٔ شهود برانداخته و بمرتبهٔ رسانیده که خود را و خلق را نه بیند پس ملامتیه مخلصان بکسر لام اند و صوفیه مخلصان اند بفتح لام یعني ملامتیه اعمال خود را خالص میسازند از شائبهٔ ریا وصوفیه را حق تعالی خالص میگرداند بخصلتي که حق تعالی را باشد نه غیراو را • اما طالبان آخرت چهار طائفه اند زهاد و فقرا و خدام و عباد اما زهاد طائفهٔ که بنور ایمان و ایقان حقیقت آخرت و جمال عقبی را مشاهده کنند و دنیارا قبیح شمرند و از مقتضیات نفس بکلي اعراض نمایند و مقصود جمال اخروي دارند و فرق میان ایشان و صوفیه آنست که زاهد بجهت حظ نفس خود از حق محجوب است زیراکه بهشت جاي لذات است بخلاف صوفیه که نظر ایشان بجز خدا بر دیگر نیفتد اما فقرا آن طائفه اند که بملک هیچ چیز از دنیا اختیار نکرده اند بجهت طلب حق تعالی و سبب ترک ایشان یکی از سه چیز است امید فضل یا تخفیف حساب یا خوف عقاب چه حلال را حساب است و حرام را عذاب و امید فضل را ثواب و پیش در آمدن در بهشت از اغنیا است چه فقرا پانصد سال قبل از اغنیا بجنت درآیند و طلب جمعیت خاطر از براي بسیار کردن عبادت و حضور دل در آن و فرق میان فقرا و ملامتیه آنست که ایشان طالب بهشت اند که حظ نفس است و ملامتیه طالبان حق اند و این فقر رسمي است و راي مرتبه در فقر و مقامیست فوق مقام ملامتیه و متصوفه و این وصف خاص صوفیست چه صوفي اگرچه مرتبهٔ او و راي مرتبهٔ فقر است لیکن خلاصهٔ مقام فقر در مقام درج

است چه هر مقامیکه ازان مقام صوفي ترقي کند صفاي آن مقام بردارد پس فقررا در مقام صوفي وصف زائد بود و آن سبب نسبت جمیع احوال و اعمال و مقاماتست از خود و عدم تملك آن چنانکه هیچ عمل و هیچ حال و مقام از خود نبیند و بخود مخصوص نگرداند بلکه از خود خبر ندارد و این حقیقت فقراست و فرق میان فقر و زهد آنست که فقر بی وجود زهد ممکن بود چنانکه کسی ترك دنیا کند بعزم ثابت و هنوز رغبت او بدنیا باقیست و ایضا زهد بی فقر ممکن است چنانکه کسی باوجود اسباب رغبت نداشته باشد • اما خدام طائفهٔ اند که خدمت فقرا وطالبان حق اختیار کنند و اوقات را بعد اداي فرائض در تفریغ خاطر ایشان از اهتمام بامور معاش و اعانت بر استعداد امر معاد ایشان مقرون دارند و آن را بر نوافل تقدیم کنند خواه بکسب خواه بسوال • اما عباد طائفهٔ اند که پیوسته بر فرائض و نوافل و وظائف مداومت نمایند از براى ثواب آخروي و این وصف درصوفي نیز موجود است لیکن مبرا از ثواب و اغراض چه صوفي حق را براي حق پرستد و فرق میان زهاد و عباد آنست که باوجود عبادت رغبت بدنیا ممکن بود و فرق میان عباد وفقرا آن است که غني مي تواند که از عباد بود پس معلوم شد که واصلان دو طائفه اند و سالکان شش طائفه • و هر یک ازین طوائف هشتگانه را دومتشبه اند یکی محق دیگری مبطل • متشبه محق بصوفیان* متصوفه اند که بنهایات احوال صوفیان مطلع و مشتاق اند و ببقایاي متعلقات صفات از بلوغ مقصد ممنوع گشته اند • و متشبهٔ مبطل بصوفیان جماعتي اند که خود را در روي صوفیان اظهار کنند و از اعمال ایشان خالي باشند و این طائفه را باطنیه و اباحیه وصاحبیه خوانند و ایشان خود را متصوفه میگویند و میگویند که تقید باحکام شریعت وظیفهٔ عوام است که نظر ایشان بر ظواهر اشیا است اما حال خواص آنست که برسوم ظاهر مقید نشوند وبمراعات حضور باطن اهتمام نمایند • و متشبه محق بمجذوبان و اصل طائفهٔ اند از اهل سلوک که سر ایشان هنوز درقطع منازل صفات نفوس بود و از تابش حرارت طلب وجود ایشان در قلق و اضطراب است و پیش از ظهور کشف ذات و استقرار در مقام فنا گاه گاه کشف ذات لامع گردد و باطن شان همیشه مشتاق اینمقام میماند • ومتشبه مبطل بمجذوبان و اصل طائفهٔ اند که دعوي استغراق در بحر فنا کنند وحرکات وسکنات خود را هیچ بخود اضافت نکنند و گویند که تحریك باب بدون محرک ممکن نبود و این معني هرچند صحیح است لیکن حال آنجماعه نیست زیرا که مراد ایشان ازین سخن تمهید عذر معاصي وحواله بارادهٔ حق و دفع ملامت از خود است و این طائفه را زنادقه خوانند وشیخ عبد الله تستري گفته که اگر آن شخص قائل این قول رعایت شریعت و احکام عبودیت میکند از صدیقانست واگر از عدم محافظت شرع باک ندارد از زندیقان است • ومتشبه محق بملامتیه طائفهٔ اند که در تخریب نظر خلق مبالاتي زیاده ننمایند و اکثر سعي ایشان در تخریب رسوم عادات

و اطلاق از قیود آداب مخالطات بود و سرمایهٔ حال ایشان جز فراغ خاطر وطیب قلب نبود و ترسم برسوم زهاد و عباد از ایشان صورت نه بندد و اکثار نوافل و طاعات ننمایند و جز بر اداي فرائض مواظبت ننمایند وجمع و استکثار اسباب دنیوي بایشان منسوب باشد و بطیبة القلب قانع و طلب مزید احوال نکنند ایشان را قلندریه خوانند و این طائفه جهت عدم ریا با ملامتیه مشابهت دارند و فرق میان ایشان و ملامتیه آنست که ملامتیه بجمیع نوافل و طاعات تمسک جویند لیکن آنرا از نظر خلق پنهان دارند لها قلندریه از حد فرائض در نگذرند و باظهار و اخفاي اعمال مقید نشوند اما طائفهٔ که درین زمان بنام قلندري موسوم اند و ربقهٔ اسلام از گردن برداشته اند و از اوصاف مذکوره خالي این اسم برایشان عاریت است و ایشان را حشویه گفتن لائق است ‌• و متشبه مبطل بملامتیه طائفهٔ اند هم از زنادقه که دعوي اسلام و اخلاص کنند و براظهار فسق و فجور مبالغه کنند و گویند که مراد ما ازین ملامت خلق است و حق تعالی از طاعت بی نیاز است و از معصیت غیر متضرر و معصیت در آزار خلق منحصر دانند و طاعت در احسان خلق ‌• و متشبه محق بزهاد طائفهٔ اند که هنوز رغبت ایشان از دنیا بکلي نگشته و خواهند که بیکبارگي رغبت بگردانند و ایشان را متزهد خوانند ‌• و متشبه مبطل بایشان طائفهٔ اند که از براي قبول خلق ترک زینت دنیا کنند و بدان تحصیل طلب جاه کنند درمیان مردم و بربعضی حال ایشان مشتبه شود و پندارند که ایشان از دنیا اعراض کرده اند و گاه بود که حال خود شان برایشان مشتبه شود گمان برند که چون خاطر ایشان بطلب اسباب دنیوي مشغول نیست علت آنست که اعراض کرده اند و این طائفه را مرائیه گویند ‌• و متشبه محق بفقرا آنست که ظاهر او برسم فقر مترسم بود و باطنش خواهان حقیقت فقر و لیکن هنوز میل بغنا دارد و بتکلف بر فقر صبر می کند و فقیر حقیقي فقر را نعمتی از حق میداند و بر ان وظائف شکر همواره بتقدیم رساند ‌• و متشبه مبطل بفقرا آنست که ظاهرش بر سوم فقر مترسم بود و باطنش بحقیقت آن غیر مطلع و مرادش قبولیت در نظر خلق است تا نفعی از آنها حاصل شود و این طائفه را نیز مرائیه گویند ‌• و متشبه محق بخدام آنست که همواره بخدمت بندگان حق قیام نماید و بباطن میخواهد که خدمت ایشان سبب نجات آخروي گردد و از شوائب میل هوا و ریا تخلیص کند و لیکن هنوز بحقیقت آن نرسیده پس وقتی که بحکم غلبهٔ نور ایمان واخفاي نفس بعضی از خدمات او در محل استحقاق باشد بتوقع محمدت و ثناي خدمت طبع بتقدیم رساند و بعضی را که مستحق خدمت باشند محروم گذارد و اینچنین کس را متخادم گویند ‌• و متشبه مبطل بخادم کسی باشد که او را خدمت بنیت اخروي نباشد بلکه خدمت او محض از براي دنیا باشد تا بآن سبب استجلاب اقوات از ارقات و اسباب کند و اگر آنرا در تحصیل مراد موثر نیابد ترک کند پس خدمت او مقصور بود بر طلب جاه و جلال و کثرت اتباع

و نظر او در خدمت همگي بر حظ نفس خود بود اين چنين كس را مستخدم خوانند • و متشبه محق بعابد كسي بود كه اوقات خود را بعبادت مستغرق دارد و ليكن بجهت عدم تزكيهٔ نفس طبع بشري بهر وقت در اعمال و طاعات او فتوري اندازد و كسي كه هنوز لذت عبادت نيافته باشد و بتكلف بدان قيام نمايد او را متعبد خوانند • و متشبه مبطل بعابد كسي باشد از جملهٔ مرائيه كه نظر او در عبادت خود بر قبول خلق بود و دردل او ايمان به ثبوت آخرت نباشد و تا اطلاع غير بر طاعت خود نه بيند بدان قيام نمي نمايد و او را نيز متعبد خوانند انتهى ما في توضيح المذاهب • در مرآة الاسرار ميگويد طبقهٔ صوفيه هفت نوع اند طالبان و مريدان و سالكان و سائران وطائران و واصلان و هفتم قطب كه دل او بر دل محمد است عليه الصلوة والسلام واو وارث علم لدني حضرت رسالت پناه است صلى الله عليه و سلم درميان خلائق و بس كه صاحب لطيفهٔ حق راست بخلاف نبي امي • و واصل كسي را گويند كه قوي لطيفهٔ او مزكي گشته بر لطيفهٔ حق • وطائر كسي را گويند كه بلطيفهٔ روحي رسيده • وسائر كسي را گويند كه صاحب قوي مزكي لطيفهٔ سري باشد • وسالك كسي را گويند كه صاحب قوى مزكي لطيفهٔ قلبي باشد و مريد كسي را گويند كه صاحب قوى مزكي لطيفهٔ نفسي باشد وطالب كسي را گويند كه صاحب قوى مزكي لطيفهٔ خفي قالبي باشد و عدد اين طائفه سه صد و شصت تواند بود مثل ايام شمسي و نيز ميگويند مردان خدا اقطاب اند و غوث و امامان يعني دو وزير قطب و اوتاد و ابدال و اخيار و ابرار و نقباء و نجباء و عمده و مكتومان و مفردان اى محبوبان نقباء سه صد تن اند اسامي كل نقباء علي است و نجباء هفتاد اند اسامي كل نجباء حسن است و اخيار هفت اند اسامي ايشان حسين است و عمده چهار اند اسامي ايشان محمد است و يكى غوث است اسم او عبد الله است چون غوث بميرد يكى از عمده بجايش رسد و بجاي يكى از عمده يكى از اخيار آيد و بجاي يكى از اخيار يكى از نجباء بيايد و بجاي يكى از نجباء يكى از نقباء بيايد و بجاي يكى از نقباء يكى از خلق براورده نهند مسكن نقباء زمين مغرب است يعني زمين سويدا آنجا روز مقدار از صبح تا چاشت مي شود و باقي همه شب اما نمازهاي ايشان چون وقت ميرسد درطي زمينها كه اوقات متعين است بمشاهدهٔ عين تأثير شمس ميكنند و خمس صلوات ميگذارند و سكونت نجباء مصر است و اخيار هميشه درسياحت ميباشند و ايشان را سكونتي وقراري نيست و عمده در زواياي ارض ميباشند ومسكن غوث مكه است واين درست نيست چراكه حضرت عبد القادر جيلاني رحمة الله عليه غوث بود و در بغداد مسكن داشت انتهى و تفصيل باقي در مواضع آنها است • و در توضيح المذاهب ميگويد مكتومان چهار هزار تن اند كه مستور ميمانند و از اهل تصرف نيند اما آنانكه اهل حل وعقد و تصرف اند وامور از ايشان صادر گردد ومقربان درگاه اند سه صد كس اند وبروايت خلاصة المناقب هفت اند كه ايشان را اخيار و سيّاح نيز گويند و مقام ايشان در مصر است حق تعالى ايشان را بسياحت امر

فرموده تا ارشاد طالبان و عابدان کنند و هفتاد تن دیگراند ایشانرا نجباء خوانند و ایشان در مغرب اند و چهل تن دیگررا ابدال و جاي ایشان شام است و هفت تن دیگر را ابرار و ایشان در حجاز میباشند و پنج تن دیگر اند ایشان را عمده گویند که ستون عالم اند و قوام عالم بدیشان است مثل قوام خانه بستون و ایشان در اطراف عالم اند و چهار تن دیگراند ایشانرا اوتاد خوانند که مدار استحکام عالم بدیشان است چنانچه مدار ریسمان بر میخ است و سه تن دیگر اند که ایشان را نقباء گویند که نقیبان این امت اند و یك تن دیگررا قطب و غوث نامند که فریادرس همه عالم اوست و هرگاه که قطب از عالم انتقال کند یکی بجاي او آید و اینچنین در همه مراتب تا یکی از صلحاء و اولیاء بجاي یکی ازان چهار آید * و در کشف اللغات گوید اولیاء اقسام اند سه صد اند که ایشان را اخیار و ابرار خوانند و چهل اند که ایشان را ابدال گویند و چهار اند که مسمی باوتاد اند و سه تن اند مسمی بنقباء و یك مسمی بقطب انتهی و نیز در کشف اللغات گوید نجباء چهل تنان اند از مردان غیب که قائم باصلاح کارهاي مردم اند و بردارند مشکلات بني آدم و متصرف درکارهاي خلایق * و در شرح فصوص گوید نجباء هفت تن اند که ایشان را رجال الغیب گویند و نقباء سیصد تنان اند که ایشان را ابرار گویند و پست ترین مرتبه از مراتب اولیاء مرتبۀ نقباء است * و در مجمع السلوك آرد که از اولیاء چهل تن اند ابدال و چهل نقباء و چهل نجباء و چهار اوتاد و هفت امناء و سه خلفاء * وعن النبي علیه السلام انه قال في هذه الامة اربعون علی خلق ابراهیم و سبعة علی خلق موسی و ثلثة علی خلق عیسی و واحد علی خلق محمد علیهم السلام و الصلوة فهم علی مراتبهم سادات الخلق * و قال ابو عثمان القري البدلاء اربعون و الامناء سبعة و الخلفاء من الائمة ثلثة و الواحد هو القطب فالقطب عارف بهم جمیعا و مشرق علیهم و لم یعرفه احد و لایتشرق علیه و هو امام الاولیاء و الثلثه الذین هم الخلفاء من الائمة یعرفون السبعة و یعرفون الاربعین و هم البدلاء و الاربعون یعرفون سائر الاولیاء من الائمة و لا یعرفهم من الاولیاء احد فاذا نقص واحد من الاربعین ابدل مکانه من الاولیاء وکذا فی السبع و الثلث و الواحد الا ان یأتي بقیام الساعة انتهی * و فی الانسان الکامل اما اجناس رجال الغیب فمنهم من بني آدم و منهم من هو من ارواح العالم و هم ستة اقسام مختلفون فی المقام القسم الاول هم الصنف الافضل و القوم الکمّل افراد الاولیاء المقتفون آثار الاولیاء غابوا من عالم الاکوان فی الغیب المسمی بمستوی الرحمان فلا یعرفون و لا یوصفون و هم آدمیون و القسم الثاني هم اهل المعاني و ارواح الاداني یتنور الولي بصورهم فیکلم الناس فی الظاهر و الباطن ویخبرهم فهم ارواح کانهم اشباح للقوة الممکنة فی التصویر فی الذین سافروا من عالم الشهود و وصلوا الی فضاء غیب الوجود فصار عینهم شهادة و انفاسهم عبادة هؤلاء هم اوتاد الارض القائمون لله بالسنة و الفرض القسم الثالث ملائکة الالهام و البواعث یطرقون الاولیاء و یکلمون الاصفیاء لا یبرزون الی عالم

الاجسام ولا يعرفون بعوام الناس القسم الرابع رجال المفاجأة في المواقع وانما يخرجون عن عالمهم ولا يوجدون في غير عالمهم ولا يوجدون في غير معالمهم يتصورون بسائر الناس في عالم الاجسام وقد يدخل اجل الصفا الى ذلك الكوى فيخبرونهم بالمغيبات والمكتومات القسم الخامس رجال البسابس هم اهل الخطوة في العالم وهم من اجناس بني آدم يظهرون ويكلمونهم فيجيبون اكثرهم وسكنى هؤلاء في الجبال والقفار والاودية واطراف الانهار الا من كان منهم متمكنا فانه يأخذ من المدن مسكنا غير متشوق اليه ولا معول عليه القسم السادس يشبهون الخواطر لا الوساوس هم المولدون من اب التفكر وام التصور لا يعبأ باقوالهم ولا يتشوق الى امثالهم فهم بين الخطأ والصواب وهم اهل الكشف والحجاب *

فصل القاف * الصدق بالكسر وسكون الدال هو ضد الكذب وقد سبق في لفظ الحق في فصل القاف من باب الحاء وهو مشترك بين صدق المتكلم وصدق الخبر ولا يجري في المركبات الغير الخبرية من التقييدية والانشائية فصدق المتكلم مطابقة خبره للواقع وكذبه عدمها وصدق الخبر مطابقة الخبر للواقع وكذبه عدمها والمشهور ان وصف الخبر بالمطابقة للواقع وصف له بحال متعلقه فان المطابق للواقع اي النسبة الخارجية التي هي حالة بين الطرفين مع قطع النظر عن تعلقهما الامر الذهني المتعلق بالخبر فمطابقة ذلك الامر الذهني للواقع بان يكونا ثبوتيين او سلبيين صدق وعدمها كذب والمحقق التفتازاني ذهب الى ان المطابق له هو النسبة المعقولة التي هي جزء مدلول الخبر اعني الوقوع واللاوقوع من حيث انها معقولة فاثنينية المطابِق والمطابَق بالاعتبار حيث قال بيان ذلك ان الكلام الذي دل على وقوع نسبة بين شيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لابد ان يكون هذا ذاك اولم يكن فمطابقة هذه النسبة الحاصلة في الذهن المفهوم من الكلام لتلك النسبة الواقعة الخارجية بان تكونا ثبوتيتين او سلبيتين صدق وعدمها كذب وهذا معنى مطابقة الكلام للواقع والخارج وما في نفس الامر فاذا قلت ابيع واردت به الاخبار الحالي فلابد من وقوع بيع خارج حاصل بغير هذا اللفظ تقصد مطابقته لذلك الخارج بخلاف بعت الانشائي فانه لا خارج له تقصد مطابقته بل البيع يحصل في الحال بهذا اللفظ وهذا اللفظ موجد له ولا يقدح في ذلك ان النسبة من الامور الاعتبارية دون الخارجية للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج وحصول القيام له امر متحقق موجود في الخارج فانا لو قطعنا النظر عن ادراك الذهن وحكمه فالقيام حاصل له وهذا معنى وجود النسبة الخارجية انتهى * وقال السيد السند ان المطابق للواقع هو الايجاب والسلب ومطابقتهما للواقع اي الامر الخارجي هو التوافق في الكيف بان يكونا ثبوتيين او سلبيين ولكل وجهة هو موليها وهذا الذي ذكر من تفسير الصدق والكذب مذهب الجمهور هذا كله خلاصة ما في الاطول [والصدق والحق يتشاركان في المورد ويتفارقان بحسب الاعتبار فان المطابقة

بين الشيئين تقتضي نسبة كل واحد منهما الى الآخر بالمطابقة لان المفاعلة تكون من الطرفين فاذا طابقا فان نسبنا الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بالكسر و الاعتقاد مطابقا بالفتح فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتقاد حقا و ان عكسنا النسبة كان الامر بالعكس فتسمى هذه المطابقة القائمة بالاعتبار صدقا و انما اعتبر هكذا لان الحق و الصدق حال القول و الاعتقاد دون حال الواقع ٭ و الصدق في القول هو مجانبة الكذب و في الفعل الاتيان به و ترك الانصراف عنه قبل تمامه و في النية العزم بالجزم و الاقامة عليه حتى يبلغ الفعل هكذا في كليات ابى البقاء] وقال النظام و من تابعه صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر و لو خطاء اي و لو كان ذلك الاعتقاد غير مطابق للواقع و الكذب عدمها اي عدم مطابقته لاعتقاد المخبر و لو خطاء و صدق المتكلم مطابقة خبره للاعتقاد و كذبه عدمها و المراد بالاعتقاد معناه الغير المشهور و هو التصديق الشامل للظن و العلم و غيرهما اذ لو حمل على المشهور و هو الجزم القابل للتشكيك لخرج مطابقة الخبر لعلم المخبر عن حد الصدق و لدخل في حد الكذب فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق و قولنا السماء فوقنا غير معتقد كذب و الخبر المعتقد و المظنون صادق و الموهوم و المشكوك كاذبان فانهما لا يطابقان اعتقاد المخبر لانتفائه و ليس لك ان تقول المراد عدم مطابقة الاعتقاد مع وجوده و لا اعتقاد له في المشكوك لانه ينافي ما هو مذهب النظام من انحصار الخبر في الصادق و الكاذب و لا ان تقول الخبر المشكوك ليس بخبر لانه لا تصديق له بل لمدلوله لانا نقول الدلالة على الحكم كاف في كون الكلام خبرا فالخبر ما يدل على التصديق سواء تخلف المدلول اولا و لولا ذلك لم يوجد خبر كاذب على هذا المذهب لان الخبر الكاذب ما خالف مدلوله اعتقاد المخبر فلا اعتقاد للمخبر بخبره و لا تصديق به فلا يكون كاذبا لانه مختص بالخبر و احتج النظام بقوله تعالى و الله يشهد ان المنافقين لكاذبون كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للخارج لانه لم يطابق اعتقادهم ٭ و الجواب ان المعنى لكاذبون في الشهادة ٭ وقال الجاحظ صدق الخبر مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق و كذبه عدم مطابقته للواقع مع اعتقاد انه غير مطابق و غيرهما ليس بصدق و لا كذب وهو المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة او بدون الاعتقاد و عدم المطابقة مع اعتقاد المطابقة او بدون الاعتقاد فكل من الصدق و الكذب بتفسيره اخص منه بتفسير الجمهور و النظام لانه اعتبر في كل منهما جمع الامرين الذين اكتفوا بواحد منهما و صدق المتكلم مطابقة خبره للواقع و الاعتقاد و كذبه عدمها و استدل الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عليه السلام بالحشر و النشر في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو و لا شك ان المراد بالثاني غير الكذب لانه قسيمه و غير الصدق لانهم اعتقدوا عدمه و رد بان المعنى ام لم يفتر فعبر عنه اى عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الكذب عن عمد و لا عمد للمجنون فيكون هذا حصرا للخبر الكاذب في نوعيه اعني الكذب عن عمد و الكذب لا عن عمد ٭ **فائدة** ٭ اعلم ان المشهور فيما بين القوم ان احتمال الصدق

و الكذب من خواص الخبر لا يجري في غيره من المركبات المشتملة على نسبة ❊ و ذكر بعضهم انه لا فرق بين النسبة في المركب الاخباري و غيره الا بانه ان عبّر عنها بكلام تام يسمى خبرا و تصديقا كقولنا زيد انسان او فرس و الا يسمى مركبا تقييديا و تصورا كما في قولنا يا زيد الانسان او الفرس و اياما كان فالمركب اما مطابق فيكون صادقا او غير مطابق فيكون كاذبا فيازيد الانسان صادق و يا زيد الفرس كاذب و يا زيد الفاضل محتمل ❊ و ردّه المحقق التفتازاني بما حاصله انه ان اراد هذا البعض انه لا فرق بينهما اصلا فليس بصحيح لوجوب علم المخاطب بالنسبة في المركب التقييدي دون الاخباري حتى قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف و ان اراد انه لافرق بينهما بحسب احتمال الصدق و الكذب فكذلك لما ذكره الشيخ من ان الصدق و الكذب انما يتوجهان الى ما قصده المتكلم اثباته او نفيه و النسبة ليست كذلك و لو سلم فاطلاق الصدق و الكذب على المركب الغير التام مخالف لما هو المعتمد في تفسير الالفاظ اعني اللغة و العرف و ان اراد تجديد اصطلاح فلامشاحة فيه ❊ قال السيد السند و الحق ان يقال ان النسب الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى خارجة عنها فلذلك احتملت عند العقل مطابقتهـا و لا مطابقتهـا و اما النسب في المركبات التقييدية فلا اشعـار لهـا من حيث هي هي بوقوع نسب أخرى تطابقهـا اولا تطابقهـا. بل ربمـا اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسب خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهمـا نسبة ذهنية على وجه تشعـر بذاتهـا بوقوع نسبة أخرى خارجة عنهـا و هي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم هذه الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الاولى صادقة و الا كاذبة و اذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوّز معها كلا الامرين على السواء و هو معنى الاحتمال و اما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا تشعـر من حيث هي ان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيهـا اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبـادر الى الافهام ان لا يوصف شيء الا بمـا هو ثابت له فالنسبة الخبرية تشعر من حيث هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة و اللامطابقة اي الصدق و الكذب فهي من حيث هي محتملة لهما و اما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية و الانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار تحتملان الصدق و الكذب و اما بحسب مفهوميهما فلا ❊ و قال صاحب الاطول التحقيق الذي يعطيـه الفكر العميق و الذكاء الدقيق ان النسبـة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج ليس الا كونه محكيا و نسب الانشاءات ليست حاكية بل محضرة لتطلب وجودها او عدمها او معرفتها او يتحسر على فوتها الى غير ذلك و كذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة لتتعين به ذات و معنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ما هو عليه فلا خارج

للانشاء هذا • والصدق عند اهل الميزان يستعمل ايضا لمعنيين آخرين فانه قد يستعمل في المفردات و ما في حكمها من المركبات التقييدية و معناه حينئذ الحمل و يستعمل بعلى فيقال الكاتب صادق على الانسان اي محمول عليه و قد يستعمل في القضايا و معناه حينئذ الوجود و التحقق في الواقع و يستعمل بفي فيقال هذه القضية صادقة في نفس الامر اي متحققة فيها حتى اذا قيل كلما صدق كل ج ب بالضرورة صدق كل ج ب دائما كان معناه كلما تحقق في نفس الامر مضمون القضية الاولى تحقق فيها مضمون الثانية و الفرق بين الصدق بهذا المعنى و بين الصدق بمعنى مطابقة حكم القضية للواقع كما هو مآل المعنى الاول يظهر في القضية التي تتحقق نسبتها في الاستقبال فان هذه القضية صادقة في الحال بمعنى مطابقة حكمها و ليست بصادقة بمعنى عدم تحقق نسبتها اذ لم تتحقق النسبة بعد بل سوف تتحقق هكذا يستفاد مما حققه السيد السند في حواشي شرح المطالع • و عند اهل السلوك هو استواء السر و العلانية و ذلك بالاستقامة مع الله تعالى ظاهرا و باطنا سرا و علانية و تلك الاستقامة بان لا يخطر بباله الا الله فمن اتصف بهذا الوصف اي استوى عنده الجهر و السر و ترك ملاحظة الخلق بدوام مشاهدة الحق يسمى صديقا كذا في مجمع السلوك [و قيل الصدق قول الحق في مواطن الهلاك و قيل ان تصدق في موضع لا ينجيك منه الا الكذب • قال القشيري الصدق ان لا يكون في احوالك شيب و لا في اعتقادك ريب و لا في اعمالك عيب كذا في الجرجاني •]

[**الصديقية** هي درجة اعلى من درجات الولاية و ادنى من درجات النبوة لا واسطة بينها و بين النبوة فمن جاوزها وقع في النبوة هكذا في كليات ابي البقاء •]

الصداقة عند اهل السلوك هي استواء القلب في الوفاء و الجفاء و المنع و العطاء و هي من مراتب المحبة كما مر • و اين را پنج درجه است درجهٔ اول صفا است و علامته بغض النفس و الهوى و مخالفة المراد و ترك الشهوات بعين الرضى و الخروج بالكلية من حب الدنيا درجهٔ دوم غيرت است جوانمرد درين محل محب غيور گردد و از غيرت نخواهد كه كس نام محبوب بگيرد و يا بدو نگرد در آخر اين مقام از خود نيز بر محبوب غيرت كند • خواجه شبلي گويد اللهم احشرني اعمى فانك اجل و اعظم من ان تراك عيني درجهٔ سيوم اشتياق است درين مقام آتش شوق و آرزو زبانه زند و شعله در گيرد درجهٔ چهارم ذكر محبوب است من احب شيئا اكثر ذكره درجهٔ پنجم تحير است مصطفى صلى الله عليه و آله و سلم مى فرمايد يا دليل المتحيرين اين معني در ابتداء بود و در انتهاء مى فرمايد رب زدني تحيرا هيچ ميداني ازين تا ازان مقام چه فرق است پس اين مقامى است رفيع كه ازاين اخبار ممكن نيست حضرت محبوب خويش بلند قدر بود و وصول بدان جز حيرت و دهشت ديگر چه توان بود كذا في الصحائف في الصحيفة التاسعة عشر •

[**الصديق** مبالغة في الصدق وهو الذي كمل في تصديق كل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم علما و قولا و فعلا بصفاء باطنه و قربه بباطن النبي صلى الله عليه و سلم لشدة مناسبته له و لهذا لم تتخلل في كتاب الله تعالى مرتبة بينهما في قوله تعالى اولئك الذين انعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين • و قال صلى الله عليه و سلم انا و ابو بكر كفرسي رهان فلو سبقني لآمنت به و لكن سبقته فآمن بي كذا في الاصطلاحات الصوفية] •

الصدقة بفتحتين من الصدق سمي بها عطية يراد بها المثوبة لا التكرمة لان بها يظهر صدقه في العبودية كذا في جامع الرموز و هي اعم من الزكوٰة اعلم ان كل صدقة في الاحرام غير مقدرة فهي نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير الا صدقة قتل القملة و الجرادة فان للمحرم في ذلك ما شاء كما في المحيط كذا في جامع الرموز و الهداية في بيان الجنايات • و در تيسير القاري ترجمهٔ صحيح بخاري در باب هل يصلى على غير النبي صلى الله عليه و آله و سلم من كتاب الدعوات ميگويد صدقه عبارت از مالى است غير زكوٰة مفروض و گاهى صدقه را بر زكوٰة نيز اطلاق كنند •

التصديق في اللغة نسبة الصدق بالقلب او اللسان الى القائل كذا قيل و الفرق بينه و بين المعرفة ان ضده الانكار و التكذيب و ضد المعرفة النكارة و الجهالة و اليه اشار الامام الغزالي رح حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار و الاستكبار بخلاف العلم و المعرفة و فصل بعض زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المحققين و هو امر كسبي يثبت باختيار المصدّق و لهذا يؤمر به و يثاب عليه و يجعل رأس كل عبادة فان الايمان الذي هو رأس كل عبادة هو التصديق بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر و الايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة و اظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان يثبت له اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كذا في شرح المقاصد • قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الخيالي في بحث الايمان ثم انه بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي اختلفوا في انها داخلة في التصور او في التصديق المنطقي فصدر الشريعة ذهب الى الثاني و قال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا له بالقصد و الاختيار بحيث يستلزم الاذعان و القبول فهو تصديق لغوي و ان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء و علم انه جدار فهو معرفة يقينية و ليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي • و ذهب البعض الى الاول و قال الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصور و ان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي و فيه ان التصديق اللغوي قطعي و المنطقي اعم من القطعي و الظني لكونه قسما من العلم الشامل للظني و القطعي عند المنطقيين

انتهى * و عند المتكلمين و المنطقيين يطلق على قسم من العلم المقابل للتصور و يسميه البعض بالعلم ايضا كما في العضدي قالوا العلم ان خلا عن الحكم فتصور و الا فتصديق و معنى الخلو و عدمه عند المتكلمين على تقدير كون العلم صفة ذات تعلق ان لا يوجبه الحكم او يوجبه و على تقدير كونه نفس التعلق ان لايكون نفس الحكم او ان يكون نفسه لان التمييز في قولهم هو تميز معنى الخ عبارة عن النفي والاثبات و هو الحكم و يجيئ ما يوضح ذلك في لفظ العلم و كذا معناهما على مذهب الحكماء الاقدمين فان التصديق عندهم هو نفس الحكم المفسر بادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة و اما معناهما على مذهب الامام الرازي القائل بان التصديق عبارة عن مجموع تصور النسبة الحكمية و الطرفين و الحكم فظاهر فانّ قولهم ان خلا الموصول بعن مصدره الخلو المفسربه تهي شدن و المتباد رمنه عدم الحصول فمعنى التقسيم العلم ان خلا عن الحكم بان لم يحصل فيه فتصور و ان لم يخل بان حصل فيه فتصديق فظاهر هذه العبارة مبني على هذا المذهب ويمكن تطبيقه ايضا على مذهب متأخري الحكماء القائلين بان التصديق هو الادراكات الثلث المقارنة للحكم بان يراد بالخلو عدم الحصول فيه او عنده فالعلم عندهم ان خلا عن الحكم اي لم يحصل عنده حكم فتصور و الافتصديق لكنه خلاف الظاهر فالحكم عند الرازي داخل في التصديق و عند متأخري المنطقيين خارج عنه * و يرد على الامام وعليهم ان الادراكات علوم متعددة فلا تندرج تحت العلم الواحد و ايضا التصور مقابل للتصديق و لا شيئ من احد المتقابلين بجزء من المقابل الآخر و لا شرطا له * و اجيب عن الاول بان التصديق و ان كان متعددا في حد ذاته لكنه واحد بالاعتبار لعروض الهيئة الاجتماعية و عن الثاني بان التقابل انما هو بين مفهومي التصور و المعتبر في التصديق جزءا او شرطا هو ما صدق عليه التصور الساذج لا مفهومه و لو لم يجز كون ما صدق عليه احد المتقابلين جزءا للآخر لامتنع ان يكون شيئ جزءا لغيره فان جزء الجسم مثلا ليس بجسم ضرورة و يرد على المتأخرين ان الحكم على مذهبهم خارج عن التصديق عارض له مع كونه موصوفا بصفات الحكم من كونه ظنيا او جازما يقينيا او غيره * اجيب بانه لا مشاحة في الاصطلاح و لا محذور في اجراء صفات اللاحق على الملحوق و لا يخفى انه تعسف * قال السيد السند و التحقيق ان الحكم ان كان ادراكا كما يشهد به رجوعك الى وجدانك اذ لا يحصل بعد تصور النسبة الحكمية الا ادراك ان النسبة بواقعة او ليست واقعة فالصواب ان يجعل نفس الحكم تصديقا و قسما من العلم المقابل للتصور الذي هو ما عداه من الادراكات كما ذكره القدماء اذ لا اشكال حينئذ في انحصار العلم فيهما و امتياز كل منهما عن الآخر بطريق موصل اليه و لا في اجراء صفات التصديق من الظنية و غيرها عليه لانها من صفات الحكم بخلاف ما اذا جعل التصديق معروض الحكم او المجموع المركب لانه حينئذ لم تكن القسمة حاصرة و لا يكون لكل منهما موصل يخصه بل التصورات الثلث انما تكتسب بالقول الشارح و الحكم وحده

بالحجة مع ان المقصود من تقسيم العلم اليهما بيان ان لكل من القسمين موصلا يخصه بل نقول انا لا نعني بالتصديق الا ما يحصل من الحجة وهو الحكم دون المجموع او المعروض و العارض و ان كان الحكم فعلا كما توهمه اكثر المتأخرين كالامام و غيره من العبارات التي بها يعبر عنه من الاسناد و الايجاب و الايقاع و الانتزاع فالصواب ان يجعل نفس الحكم ايضا تصديقا و يقسم العلم الى تصور ساذج و تصور معه تصديق كما ورد في الشفاء فللعلم حينئذ و هو التصور مطلقا طريق خاص و هو المعرف و لعارضه المسمى بالتصديق و الحكم طريق خاص آخر و هو الحجة فالمقصود من التقسيم ظهور ذلك المتفرد عن معروضه بكاسب مخصوص و لا سبيل حينئذ الى جعل الحكم اي التصديق قسما من العلم و لا جزءا من احد قسميه لان العلم من مقولة الكيف فلا يصدق على ما صدق عليه الفعل و على ما تركب مما صدق عليه الفعل • و تكلف البعض وجعل لفظ العلم مشتركا لفظيا بين المعروض و ذلك العارض وقسم العارض اليهما كانه قيل ما يطلق عليه لفظ العلم اما تصور و اما حكم وهو التصديق و اما جعل التصديق قسما من العلم مع تركبه من الحكم و غيره فلا وجه له سواء كان الحكم فعلا لان المركب من الفعل و الادراك ليس علما او ادراكا لما عرفت من بطلان الحصر و غيره و اما جعل التصديق عبارة عن التصور المقارن للحكم بتقسيم العلم الى تصور ساذج و الى تصديق اي تصور معه حكم و جعل الحكم فعلا فجائز ايضا و لكن فيه تسامحا من اجراء صفات اللاحق على الملحوق • و قال المولوي عبد الحكيم في حاشية القطبي و التحقيق ان النزاع في التصديق لفظي فمن نظر الى ان الحاصل بعد الحجة ليس الا الادراك المذكور قال ببساطته و من نظر الى ان الادراك المذكور بمنزلة الجزء الصوري و الحاصل بعد اقامة الحجة ادراك واحد متعلق بالقضية قال بتركبه و من نظر الى انه لا يكفي في التصديق مجرد الادراك المذكور بل لابد فيه من نسبة المطابقة بالاختيار والا لكان ادراكا تصوريا متعلقا بالقضية مسمى بالمعرفة قال انه ادراك معروض للحكم سواء قلنا انه الادراك المذكور او مجموع الادراك المذكور او مجموع الادراكات الثلثة فصح تقسيم العلم الى التصور و التصديق باي معني تريد منه و تفرد التصديق على جميع التقادير اما باعتبار نفسه او باعتبار جزئه فتدبر

التقسيم التصديق عند المتكلمين هو اليقيني فقط و اما عند الحكماء فالتصديق ان كان مع تجويز لنقيضه يسمى ظنا و الا جزما واعتقادا و الجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا و ان كان مطابقا فانكان ثابتا اى ممتنع الزوال بتشكيك المشكك يسمي يقينا و الا تقليدا كذا في شرح التجريد • و في شرح الطوالع التصديق اما جازم اولا و الجازم اما بغير دليل و هو التقليد و اما بدليل فهو اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه و هو الاعتقاد اولا وهو العلم و غير الجازم ان كان متساوي الطرفين فهو شك و ان لم يكن فالراجح ظن و المرجوح وهم انتهى فجعل الشك و الوهم من التصديق و المشهور انهما من التصور و هو فاسد كما مر في لفظ الحكم • اعلم ان التصديق كما يطلق على احد قسمي العلم كما عرفت كذلك يطلق

على المعلوم اي المصدق به و لا اعني به متعلقه بالذات و هو وقوع النسبة و لا وقوعها بل ما تركب منه و من غيره و هو القضية و من ههنا نشأ توهم من قال ان التصديق بالمعنى الاول هو مجموع الادراكات الاربعة و منهم من جعله بذلك المعنى مرادفا للقضية فزعم ان القضايا و المسائل و القوانين و المقدمات كلها عبارات عن العلوم لا المعلومات هكذا حققه السيد السند في حواشي العضدي ٭ و تحقيق الفرق بين التصور و التصديق سبق في لفظ الحكم في فصل الميم من باب الحاء ٭

الصعق بيهوش شدن و در اصطلاح صوفيه مرتبهٔ فنا است در حق كذا في كشف اللغات [و في الجرجاني الصعق الفناء في الحق عند التجلي الذاتي الوارد بسبحات يحترق ما سوى الله فيها انتهى ٭]

[**الصاعقة** المخراق الذي بيد الملك السائق للسحاب و لا يأتي على شيء الا احرقه او نار تسقط من السماء كذا في القاموس اعلم ان الدخان الذي هو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صغار ارضية اذا ارتفع مع البخار و انعقد السحاب من البخار و احتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلو لاشتعال حرارته او نزل الى السفل لا نتقــاص حرارته يمزق السحاب في صعوده و نزوله تمزيقــا انيفا فيحصل صوت هائل فيسمى هذا الصوت رعدا و ان اشتعل الدخان لما فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة فيحصل لمعان وضوء فيسمى هذا برقا و ان كان الدخان كثيفا غليظا جدا حتى يصير ثقيلا فيمزق السحاب لشدة حرارته و ينزل الى الارض لثقالته فيحرق كل شيء لحرارته و يمزقه لغلظــه و ثقله فيسمى صاعقة هكذا في الميبذي وغيره وقد مر في لفظ البرق و در تفسير عزيزي مذكور است كه اهل حكمت گفته اند كه چون قواي فلكيه درعناصر تاثير ميكنند به تسخين و تبخير عناصر بحركت مى آيند وباهم مخلوط ميشوند و از اختلاط عناصر باهم مخلوقات چند از چند متكون مى شوند مثلا چون گرمي تابستان درعناصر تاثير مى كند از دريا بخار و از زمين دخان بر ميخيزد وبسوي آسمان ميرود پس دخان گاهي از حيز هوا برتر ميرود وبحد كرهٔ آتش ميرسد و مشتعل مى گردد و گاهى تا چند روزان اشتعال مى ماند بسبب غلظت مادهٔ دخاني و بصورت ستارهٔ دم دار و يا نيزه و يا گيسو و جز آن در نظر مى آيد و اگر بعد از اشتعال عن قريب زائل مى گردد شهاب مي باشد و گاهى مشتعل نمى شود بلكه احتراق مى پذيرد و علامات سرخ و يا سياه و يا كبود درميان آسمان و زمين ظاهر مى شود و بخار دروقت برخاستن از زمين چند قسم مى باشد گاهي لطيف مي باشد و بسبب خفت بسيار بلند مي رود و بمكاني ميرسد كه انعكاس شعاع آفتاب اززمين تا آن مكان منقطع ميگردد و سردي و تكاثف ميپذيرد و قطره قطره شده بر زمين مى چكد و آن بخار متكاثف را ابر گويند و آن قطرات را باران نامند و گاهي چند ان لطيف نمي باشد بلكه ثقلي دروهم موجود است وبنابر ثقالت

بسيار بلند نميرود و اين بخار بسبب سردي و برودت آخر شب زود منجمد شده مي افتد و آن را شبنم گويند و گاهي بسبب شدت برودت هوا بخار متكاثف كه نزول مي كند در راه منجمد شده بر زمين مي افتد و آن را ژاله گويند و نيز گفته اند كه هرگاه بخار و دخان و غبار از زمين مخلوط شده بر ميخيزند و بعد از برخاستن از هم جدا مي شوند پس بادهاي تند مي وزد و كورباد مي آيد و گرد باد مي انگيزد و نيز چون بخار و دخان بحد برودت ميرسند بخار سرد ميگردد و دخان در اثناي آن تغلغل ميكند تا راه نفوذ ببالا پيدا كند و ازين تغلغل آواز تند حادث ميشود كه او را رعد ميگويند* و گاهي بسبب شدت حركت و تغلغل آن دخان مشتعل ميشود و برق مي نمايد و گاهي بسبب شدت تكاثف و كثرت برودت بخار منجمد شده برزمين مي افتد كه آن را صاعقــــه مي نامند اما نظر ايشان بسبب قصور رسائي غير از استعداد مواد و تاثير صور عنصريه را نمي توانند دريافت لا جرم بر اين قدر اكتفا كردند و في الحقيقت همراه اين اسباب اسباب ديگرهم براي اين كارخانه بلكه جميع كارخانهٔ عالم دركار اند كه آن اسباب ارواح مجردة اند كه مدبرة و موكله بر اين مواد و صور اند و آن ارواح را در شرع ملائكه گويند و خصوصيات زماني و مكاني و تخلف اثر آن باوجود اسباب ماديه و صوريه از اختلاف و تخلف همين ارواح است و اينهمه ارواح تابع امر تكويني الهي اند كه از طرف خود هيچ نميكنند پس اختصار بر اسباب ماديه و صوريه كمال غفلت است از قدرت مسبب الاسباب سبحانه ما اعظم شانه و نفي اسباب و تاثير آنها انكار است از حكمت حكيم على الاطلاق و فوائد اسباب كارخانهٔ اين عالم سبحانه ما احكم بنيانه پس سلامت روي در ميان افراط و تفريط همين است كه اعتقاد كند كه او تعالى فاعل حقيقي هر متكون بلا واسطه است اما توسيط اسباب بنابر اجراي عادت خود مي فرمايد و براي اظهار قدرت و حكمت او مي نمايد اما در صورت اول پس مفضي بسوي اعتقاد تعطل او تعالى است و بر تقدير ثاني مؤدي بسوي عبث از خلق اسباب است نعوذ بالله منهما انتهى ملخصا •]

الصفقة بالفتح و سكون الفاء في اللغة ضرب اليد على اليد عند البيع او البيعة و في الشريعة هي العقد نفسه قالوا لا يجوز تفريق الصفقة اي العقد الواحد قبل التمام فلو اشترى عبدين صفقة بان لم يتكرر لفظ و وجد المشتري في احدهما عيبا لا يرد المعيب خاصة قبل القبض بل اما ان يردهما معا او اخذهما معا لئلا يلزم تفريق الصفقة قبل التمام هكذا في جامع الرموز و البرجندي •

فصل اللام

صلصلة الجرس عند الصوفية هي انكشاف الصفة القادرية عن ساق بطريق التجلي بها على ضرب من العظمة و هي عبارة عن بروز الهيبة القاهرية و ذلك ان العبد الالهي اذا اخذ ان يتحقق بالحقيقة القادرية برزت له في مباديها صلصلة الجرس فيجد امرا يقهره بطريق القوة العظموية فيسمع لذلك اطيطا من تصادم الحقائق بعضها على بعض كانها صلصلة الجرس في الخارج و هذا مشهد

منع القلوب عن الجرأة على الدخول فى الحضرة العظموية لقوة فهو الواصل اليها فهي الحجاب الاعظم التي حالت بين المرتبة الالٰهية و بين قلوب عباده ولا سبيل الى انكشاف المرتبة الالٰهية الا بعد سماع صلصلة الجرس كذا فى الانسان الكامل

فصل الميم * الصلم بالفتح و سكون اللام عند اهل العروض سقوط الوتد المفروق من آخر الجزء و الجزء الذي فيه الصلم يسمى اصلم فيبقى من مفعولات بضم التاء مفعو ولكونه مهملا يوضع موضعه فعلن على ما هو عادتهم هكذا في رسائل العروض العربية و الفارسية *

[الاصطلام هو الوله الغالب على القلب و هو قريب من الهيمان كذا فى الاصطلاحات الصوفية *]

صميم نزد منجمين آنست كه بعد كوكب كمتر از شانزده دقيقه بود وقتيكه مركز او بمركز آفتاب رسد در احتراق تا اين قدر بگذرد * وتصميم از قوتهاي ذاتية كواكب است ودليل غايت قوت و سعادتست براي آنكه بدان منزلت است كه كسى در دل پادشاه جاي گيرد * و صميمتين عطارد قوي تر است كه كه بمثابة دو شمس باشد هكذا فى الشجرة و كفاية التعليم و قد سبق ايضا في لفظ الشعاع في فصل العين من باب الشين المعجمة *

الاصم بتشديد الميم عند الصرفيين هو المضاعف و يجيئ في فصل الفاء من باب الضاد المعجمة و عند المحاسبين و المهندسين هو مقدار لا يعبر عنه الا باسم الجذر كجذر خمسة و يقابله المنطق على ما يجيئ في فصل القاف من باب النون و الاصم على مراتب يعبر عنها به فما كان منه فى المرتبة الاولى فهو ان يكون المربع الذي يقوى عليه منطقا فى القوة و معنى القوة هو المربع الذي يكون من ضرب الخط في مثله و انما سمي منطقا لانه يعبر عن مربعه بعدد * و ما كان منه فى المرتبة الثانية فهو ان يكون مربعه اصم ومربع مربعه منطقا وان شئت قلت هو ما يكون مربعه منطقا فى القوة مثل جذر جذر سبعة * و ما كان فى المرتبة الثالثة فهو ما يكون مربع مربعه منطقا فى القوة مثل جذر جذر جذر سبعة و هكذا و اذا كان الخط فى المرتبة الثانية الى ما بعدها من المراتب سمي متوسطا لان هذا الخط متوسط فى الرتبة لانه انحط عن مرتبة الخط الذي مربعه عددي و ارتفع عن مرتبة الخط المركب هذا فى الخط و اما فى السطح فيسمى الاصم متوسطا سواء كان ذلك الاصم فى المرتبة الاولى او فيما بعدها من المراتب و ايضا يطلق على قسم من الجذر مقابل للمنطق كما عرفت في فصل الراء من باب الجيم و على قسم من الكسر مقابل للمنطق منه و يجيئ في فصل الراء من باب الكاف *

الصنم بفتح الصاد و النون لغة بمعني بت و عند الصوفية هو كل ما يشغل العبد عن الحق وفي مجمع السلوك ما شغلك عن الحق فهو صنم انتهى يعنى آنچه باز دارد ترا از ذكر حق و تجليات اسمائى و صفاتي او تعالى پس آن بت تست ازانكه هرچه تو در بند آني بندهٔ آني كما في شرح

عبد اللطيف على المثنوي للمولوي الرومي • ودر كشف اللغات گويد بت دراصطلاح سالكان عبارت است از مظهر هستي مطلق كه آن حق است پس بت من حيث الحقيقة حق باشد باطل و عبث نيست و بت پرست را كه حق پرست گويند ازين جهت كه حق بصورت بت ظهور نموده است و قضى ربك أَلَّا تعبدوا الا اياه پس چون درست آمد بالضرورة جمله عابد حق باشند فا فهم انتهى • ودر بعضى رسائل گويد صنم حقيقت روحيه را گويند در ظهور تجلي صورت صفاتي و نيز بمعني پير كامل آمده •

الصوم بالفتح و سكون الواو فى اللغة الامساك عن الفعل مطعما كان او كلاما او مشيا كما فى المفردات او ترك الانسان الاكل كما فى المغرب • و عند الفقهاء ترك الاكل و الشرب و الوطى من زمان الصبح الى المغرب مع النية فالترك كفّ النفس عن هذه الافعال فلا يشكل بما نعل نسيانا فانه لا ينقض الصوم و يرد عليه ان ترك الاحتقان و الانزال بالتقبيل و نحوهما شرط فى الصوم وجعلها داخلة فى الاشياء الثلثه تكلف و الاولى هو ترك المفطرات • و فيه انه يلزم حينئذ الدور اذ المفطرات هي مفسدات الصوم ثم المراد بالوطى الوطؤ الكامل فلا يشتمل وطى بهمية او ميتة بلا انزال كما فى النظم و المراد بالصبح اول زمان الصبح الصادق او انتشاره على الخلاف و هذا اوسع و الاول احوط و المراد بالمغرب زمان غيبوبة تمام جرم الشمس بحيث تظهر الظلمة في جهة الشرق فانه قال صلى الله عليه و سلم اذا اقبل الليل من هنا فقد افطر الصائم اي اذا وجدت الظلمة حسا في جهة الشرق فقد دخل في وقت الفطر او صار مفطرا فى الحكم لان الليل ليس طرفا لليوم و انما ادى الامر بصورة الخبر ترغيبا في تعجيل الانطار كما في فتح البارى و قولهم مع النية اى قصد طاعة الله في جزء من اجزاء الوقت المعتبر شرعا فخرج امساك الكافر و الحائض و النفساء و المجنون اذ لا يتصور قصد الطاعة منهم و لا يخرج امساك الصبي لصحة قصد الطاعة منه و فيه اشارة الى ان صوم ساعة مما يتقرب الى الله تعالى و الى ان النية لابد ان تتجدد في كل يوم لجميع الصيامات و ذا بلا خلاف سوى رمضان فانه يصح بنية واحدة عند زفر رح و الى ان من نوى اولا ثم لم يخطر بباله العدم الى المغرب يكون صائما بالاجماع كمن لم ينو صوما و لا فطرا و هو يعلم انه من رمضان لم يكن صائما على الاظهر هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي [و اختلاف است علماء را كه صوم افضل است يا صلوة جمهور برآنند كه صلوة افضل است از جهت حديث و اعلموا ان خير اعمالكم الصلوة رواه ابوداود و غيره و در فضيلت صوم احاديث بسيار وارداست در صحيح بخاري است كه حق تعالى ميفرمايد صوم براي من است و من جزا ميدهم بوي و در موطا است كه هر حسنة ابن آدم بده چند است تا هفتصد مگر روزه كه آن براي من است و من جزا ميدهم بروي چنانكه قدر و كيفيت آنرا جز من كسى نداند يا مطلع نگردانم كسى را بران و آنكه فرموده كه روزه براي من است وحال آنكه

همه عبادات براي او است مقصود ازین زیادت تشریف و تکریم او است و نیز گفته اند که عبادت کرده نشده است بصوم درحق غیر خدایتعالی و هیچ کافری در هیچ عصری عبادت نکرده بتان را بصوم که در شرع معهود است اگرچه بصورت نماز و سجده و نثار اموال و زیارت کردن و گردوي گشتن و امثال آنها تعظیم میکنند و نیز ریا را که شرك اصغر است در روزه راه نیست یعني در فعل روزه که امساك است و اگر بگوید که من روزه دارم ریا دران قول خواهد بود نه در نفس فعل صوم و گفته اند که استغناء از طعام و شراب و جماع از صفات ربوبیت است و چون تقرب جست بنده بدرگاه رب بآنچه از صفات اوست تعالی اضافت کرد وي تعالی آنرا بخود هكذا في مدارج النبوة] وعند اهل الحقيقة هو الامساك عن الغير بنعت الفردية كما في شرح القصيدة الفارضية • وفي الانسان الكامل اما الصوم فاشارة الى الامتناع عن استعمال مقتضيات البشرية ليتصف بصفات الصمدية فعلى قدر ما يمتنع اي يصوم عن مقتضيات البشرية تظهر آثار الحق فيه وكونه شهرا كاملا اشارة الى الاحتياج في ذلك الى مدة الحيوة الدنيا جميعها فلا تقول اني وصلت فلا احتاج الى ترك مقتضيات البشرية فينبغي للعبد ان يلتزم الصوم و هو ترك مقتضيات البشرية مادام في دار الدنيا ليفوز بالتمكن من حقائق الذات الالهية انتهى • ودر مجمع السلوك گوید صوم را سه مرتبه است صوم عوام که عبارت است ازترك اکل و شرب وجماع و صوم خواص که عبارت است از باز داشتن سمع و بصر و دست و پاي و سائر اعضـــا از گناهان تا از هیچ عضوی گنـــاهی نیاید صوم باشد و الا نه وصوم اخص الخواص عبـارت است از باز داشتن دل از همم دنیة و اذکار دنیاویه و جمیـع ما سوی الله تعالی

صوم الوصال بالاضافة هو صوم یومیـن او ثلثة بلا انطار كما في المضمرات [و آنحضرت صلى الله علیـه وسلم در بعضی از لیـالي رمضـان وصـال کردی یعني پیا پی روزه داشتی بی آنکه چیزی بخورد و بنوشد و انطـار کند و صحابه را ازان بجهت رحمت و شفقت نهي فرمودی صحابه گفتند چون تو وصال میکني چرا مارا ازان منع میکني با آنکه همیشه مارا بمتابعت خود میخواني فرمود نیستم من مانند یکی از شما و در روایتی آمده کدام یکی از شما مثل من است بدرستیکه من شب میکنم نزد پروردگار خود که پرورنده من است میخوراند و می نوشاند مرا ودر روایتی آمده که مرا خورانند و نوشانند هست که میخوراند و می نوشاند مرا و علما را اختلاف است درین طعام و شراب بعضی گفتة اند که مراد ازان طعـام و شراب حسي است یعني در هر شب طعام و شراب از بهشت می آمد که می خورد و می نوشید و این منافي صوم نیست زیراچه موجب انطار طعام و شراب دنیوي است و بعضی گفته اند که مراد از طعام و شراب اینجا قوت روحاني است که الله تعالی افاضه مینماید و قائم مقام اکل و شرب میگردد و مختار نزد اهل تحقیق آن است که مراد غذاي روحاني است که از ذوق و لذت ذکر و فیضان معارف الهي حاصل میشد و از غذاي جسماني مستغني می شد

و اين معني در محبتهاي مجازي و مسرتهاي صوري بتجربه رسيده است چه جاي محبت حقيقي و مسرت معنوي وعلما را در صوم وصال مر غير آنحضرت را اختلاف است طائفة ميگويند جائز است مركسي را كه قادر است بران چنانكه صوم دوام سواي ايام منهيه واكثر برآنند كه جائز نيست و امام ابو حنيفه و مالك رحمهما الله برابن اند و امام شافعي مكروه فرموده و امام احمد ميگويد كه جائز است تا سحر و جمهور برآنند كه حرام است بر غير وى صلى الله عليه و سلم و از اهل سلوك انهائيكه حريص اند برياضت نفس انطار ميكنند بكف آبى تا از حقيقت وصال برآيد هكذا في مدارج النبوة •]

صوم ايام البيض هو صوم الثالث عشر و الرابع عشر و الخامس عشر و قيل من الرابع عشر كما في الزاهدي و هو مكروه عند بعض و عن ابي يوسف رح انه مستحب كصوم الاثنين و الخميس كذا في جامع الرموز [و شيخ عبد الحق دهلوي در مدارج النبوة آورده كه آنحضرت صلى الله عليه و سلم در صوم ايام بيض تاكيد تمام نمودى تا در سفر نيز روزه داشتى انتهى •]

فصل الواو * الصحو بالفتح وسكون الحاء في اللغة خلاف السكر و عند اهل التصوف قد سبق مع ذكر الصحو الثاني وصحو الجمع و الصحو بعد المحو في لفظ الجمع و لفظ السكر •

الصلوة هي فعلة من صلى و انما كتب بالواو التي ابدل منها الالف لان العرب تفخم اي تميلها الى مخرج الواو و لم تكتب بها اي بالواو في غير القرآن ثم هي اسم لمصدر غير مستعمل و هو التصلية يقال صليت صلاة و لا يقال تصلية مأخوذة من الصلا و هو العظم الذي عليه الاليتان • وذكر الجوهري ان الصلاة اسم من التصلية و كلاهما مستعملان بخلاف الصلوة بمعنى اداء الاركان فان مصدرها لم يستعمل انتهى [وقيل اصل الصلاة صلوة بالتحريك قلبت واوها الفا لتحركها و انفتاح ما قبلها و تلفظ بالالف و تكتب بالواو اشارة الى الاصل مثل الزكوة و الحيوة و الربوا كذا في كليات ابى البقاء] فقيل الصلوة حقيقة لغوية في تحريك الصلوين اي الاليتين مجاز لغوي في الاركان المخصوصة لتحريك الصلوين فيها استعارة في الدعاء تشبيها للداعي بالراكع والساجد في التخشع وفي المغرب انما سمي الدعاء صلوة لانه منها و المشهور ان الصلوة حقيقة في الدعاء لغة مجاز في الرحمة لانها مسببة من الدعاء و كذا في الاركان المخصوصة لاشتمالها على الدعاء و ربما رجح لورود الصلوة بمعنى الدعاء قبل شرعية الصلوة المشتملة على الركوع و السجود و لورودها في كلام من لا يعرف الصلوة بالهيئة المخصوصة • وقيل الصلوة مشتركة لفظية بين الدعاء و الرحمة والاستغفار وقيل بين الدعاء والرحمة فيكون الاستغفار داخلا في الدعاء وبعض المحققين على ان الصلوة لغة هو العطف مطلقا لكن العطف بالنسبة الى الله سبحانه تعالى الرحمة وبالنسبة الى الملائكة الاستغفار وبالنسبة الى المومنين دعاء بعضهم لبعض فعلى هذا تكون مشتركة معنوية و اندفع الاشكال من قوله تعالى ان الله و ملائكته يصلون على النبي

ولا يحتاج في دفعه الى ان يراد به معنى مجازي اعم من الحقيقي وهو ايصال النفع فالايصال واحد والاختلاف في طريقه • وفي التاج الصلوٰة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء ومن الطير والهوام التسبيح انتهى • اعلم ان معنى قولنا صل على محمد عظمه في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شريعته وفي الآخرة بتضعيف اجره وتشفيعه في امته كما قال ابن الاثير ولذا لا يجوز ان يطلق بالنسبة الى غيره الاتبعا • وقيل الرحمة وقيل معنى الصلوٰة على النبي الثناء الكامل الا ان ذلك ليس في وسع العباد فامرنا ان نوكل ذلك الى الله تعالى كما في شرح التأويلات • وفي المغني معناه العطف كمامر * فائدة * الصلوٰة على النبي واجب شرعا وعقلا اما شرعا فلقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه واما عقلا فلان استفادة القابل من المبدأ تتوقف على مناسبة بينهما وهذه المقدمة ضرورية مذكورة في براهين العلوم الحقيقية التي لا تتغير بتبدل الملل والاديان وان وقع فيها نوع خفاء بالنسبة الى الاذهان القاصرة الا ترى انه كلما كانت المناسبة بين المعلم والمتعلم اقوى كانت استفادة المتعلم منه اكثر وكلما كان الحطب ايبس كان اقبل للاحتراق من النار بسبب المناسبة في اليبوسة ولذا كان الادوية اشد تأثيرا في الابدان المتسخنة ولهذه المقدمة امثلة لا تكاد تنحصر ولا شك ان النفس الناطقة في الاغلب منغمسة في العلائق البدنية اي متوجهة الى تدبير البدن وتكميله بالكلية مكدرة بالكدورات الطبيعية الناشئة من القوة الشهوية وذات المفيض عزّاسمه في غاية التنزه عنها فليست بينهما بسبب ذلك مناسبة يترتب عليها فيضان كمال فلاجرم وجب عليها الاستعانة في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة المنزهة بمتوسط يكون ذاجهتين التجرد والتعلق ويناسب بذلك كلواحد من طرفيه باعتبار حتى يقبل ذلك المتوسط الفيض عن المبدأ الفياض بتلك الجهة الروحانية التجردية وتقبل النفس منه اي من ذلك المتوسط الفيض بهذه الجهة الجسمانية التعلقية فوجب لنا التوسل في استحصال الكمالات العلمية والعملية الى المؤيد بالرياستين الدينية والدنيوية مالك ازمة الامور في الجهتين التجردية والتعلقية والى اتباعه الذين قاموا مقامه في ذلك بافضل الفضائل اعني الصلوٰة عليه اصالة وعليهم تبعا والثناء عليه بما هو اهله ومستحقه من كونه سيد المرسلين وخاتم النبيين وعليهم بكونهم طيبين طاهرين عن رجس البشرية وادناسها فان قيل هذا التوسل انما يتصور اذا كانوا متعلقين بالابدان واما اذا تجردوا عنها فلا اذ لا جهة مقتضية للمناسبة قلنا يكفيه انهم كانوا متعلقين بها متوجهين الى تكميل النفوس الناطقة بهمة عالية فان اثر ذلك باق فيهم ولذلك كانت زيارة مراقدهم معدّة لفيضان انوار كثيرة منهم على الزائرين كما يشاهده اصحاب البصائر ويشهدون به

[وشيخ عبد الحق دهلوي رحمة الله عليه در مدارج النبوة دربيان وجه وجوب صلوٰة على النبي صلى الله عليه وسلم براهمت فرموده اند كه پيغمبر خدا صلى الله عليه وسلم احسان كرده است درحق ما

بهدايت و اميد است در آخرت بشفاعت لهذا امر كرد او تعالي بقضاي حق وي كه بر ما است بنظر احسان وي كه در دنيا كرده است و امركرد بتقرب و ارتباط باطني با او بملاحظهٔ رجاي شفاعت ازو كه در عقبي خواهد بود و چون خداي تعالي دانست كه ما از اداي حق او بجهت آنكه در دنيا هدايت فرموده و هم از تحصيل تقرب او باميد آنكه در عقبي شفاعت خواهد نمود عاجزيم امر كرد ما را بدعا كه بسپاريم بخداي تعالي و درخواهيم از او كه رحمت بفرستد براو چنانچه لائق بجناب عظمت وي است صلى الله عليه وسلم و اختلاف است در حكم صلوٰة بر آنحضرت مختار فرض است در عمر يكبار بدليل صيغهٔ امر كه براي وجوب است مقتضي تكرار نيست و بعضي گفته اند كه واجب است اكثار آن بي تقييد وقت و بلا تعيين عدد زيراچه او تعالي امر فرموده است بآن و مر آنرا وقتي معين و عددي مقرر نگردانيد پس واجب است بر ما كه حتي الوسع هر قدر كه توانيم و هر وقت كه دانيم بجا آريم و بعضي گفته اند كه واجب است هربار كه اسم شريف وي مذكور شود و بعضي علمـــا گفته اند كه همين مختار است و در مواهب گفته كه باين قائل است طحاوي و جماعتي از حنفيـه و جماعتي از شافعيه و مالكيه واستدلال كرده اند اين جماعت بحديث رغم انف من ذُكرت عنده فلم يصل عليّ رواه الترمذي و صححه الحاكم و حديث شقي عبد ذكرت عنده فلم يصل عليّ اخرجه الطبراني و عن علي رضي الله عنه قال قال رسول الله عليه وسلم البخيل الذي ذكرت عنده فلم يصل عليّ رواه الترمذي زيرا كه وعيد برترك از علامات وجوب است و نيز فائدهٔ امر بصلوٰة بر آنحضرت مكافات احسان اوست و احسان وي مستمر و دائم است پس واجب شود هر وقتي كه ذكر كرده شود چنانكه نماز كه شكر نعمتهاي الٰهي است و نعمتهاي الٰهي در هر زمان است پس واجب شد نماز در اوقات شريفه اما جمهور علماء قول اول را ترجيح داده اند و فرموده اند كه وجوب اكثار و نيز وجوب تكرار وقت ذكر آنحضرت سيد ابرار از هيچ يكي از صحابه و تابعين منقول نيست پس اين قول مخترع است و بجهت آنكه متمسك درين باب قول او تعالي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما است و صيغهٔ امر موجب تكرار و مقتضي آن نيست بلكه محتمل تكرار هم نيست چنانكه در كتب اصول مصرح است و نيز در شرع هيچ عبادتي نيست كه بدون تعيين وقت و عدد و مقدار واجب باشد و با جهالت آنها وجوب آن مستمر و دائم باشد و اگر درهر وقت ذكر آنحضرت واجب باشـد لازم مي آيد كه مؤذن و سامع آذان و مقيم و سامع اقامت را واجب باشد و هم بر قاري چون بگذرد بآيتي كه دروي ذكر آنحضرت است و نيز چون كسي كلمهٔ توحيد و شهادتين بخواند يا بشنود خصوص كسيكه در اسلام داخل شود و كلمهٔ توحيد و شهادت بخواند و امثال ايشان و حال آنكه از سلف و خلف اصلا منقول نيست و نيز ثنا و حمد حق تعالي هر وقت كه ذكر كرده شود واجب نيست پس صلوٰة بر آنحضرت در هر وقت ذكر چگونه واجب باشد و جواب داده اند از

احادیث مرقومه که آنها برسبیل مبالغه و تاکید است و درحق کسی وارد است که اصلا ترک کرده باشد و بعضی گفته اند در هر مجلس ذکر یکبار واجب است اگرچه ذکر شریف مکرر شود و بعضی گفته اند واجب است در دعا و بعضی گفته اند واجب است در نماز و این قول ابوجعفر محمد باقر است و بعضی گفته اند واجب است در تشهد و این قول شعبي و اسحاق است و بعضی گفته اند واجب است در آخر نماز پیش از سلام و این قول شافعي است و بعضی گفته اند که واجب است و قتیکه آیت کریمهٔ یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه و سلموا تسلیما بخواند یا بشنود تا آنکه وقتیکه خطیب آیت شریفه را بخواند سامعین را واجب است که در دل خودها صلوٰة بر آنحضرت بفرستند زیراچه سکوت وقت خطبه واجب است پس لا اقل از دل بخوانند اما جمهور علماء بر آنند که در عمر یکبار واجب است و در مقامات مرقومه واجب نیست بلکه در بعضی جا سنت موکده و بعضي جا مستحب است و تحقیق آن است که بعد ذکر اسم خداي تعالی و حمد و ثناي او و تلاوت قرآن صلوٰة بر آنحضرت افضل اذکار است و فضائل و فوائد و نتائج و عوائد آن خارج از حصر و عد و بیرون از بیان و حد است و جمیع خیرات و حسنات و مثوبات و برکات دنیا و آخرت را شامل است و دلیل و حجت بر افضلیت آن قول او تعالی است که فرمود ان الله و ملائکته یصلون علی النبي یا ایها الذین آمنوا صلوا علیه وسلموا تسلیما که او تعالی بذات شریف خود دران اهتمام می فرماید و تمام ملائک دران متابعت می نمایند و بر سبیل استمرار و دوام بآن عمل می فرمایند چنانکه صیغهٔ یصلون بان ناطق است تا آنکه هر مومن را امر فرمود که هرگاه خدایتعالی و فرشتگان او بر پیغمبر درود می فرستند شما را نیز واجب است که اتباعاً و اقتداءً صلوٰة بر آنحضرت بفرستید و چون که حقوق پیغمبر برشما متحقق است واجب بر شما که و راي صلوٰة مرقومه زیا ده نیز با تاکید آن بفرستید و آن سلام است و چگونه افضل نباشد و حال آنکه حضرت عزت ده بار رحمت می فرستد بر کسیکه یکبار درود فرستد بر آنحضرت لما روي عن ابي هریرة رضي الله تعالی عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من صلی عليّ واحدة صلی الله علیه عشرا رواه مسلم • و عن انس رضي الله تعالی عنه من صلی عليّ صلوٰة واحدة صلی الله علیه عشر صلوات وحطت عنه عشر خطیات و رفعت له عشر درجات رواه النسائي • و از ابو طلحه مروي است که گفت بر آمد رسول خدا روزی و حال آنکه دیده میشد اثر سرور در بشرهٔ مبارک وي گفتند یا رسول الله امروز اثر ذوق و سرور بر چهرهٔ پر نور تابان است سبب چیست فرمود جبرئیل آمد و گفت آیا راضي نمیگرداند ترا یا محمد که پروردگار تو میگوید که صلوٰة نفرستد برتو هیچ یکي از امت تو مگر آنکه بفرستم من بروي ده صلوٰة و سلام • و در حدیث دیگر آمده که کسی که صلوٰة فرستد بر من صلوٰة فرستد خدایتعالی بروي تا وقتیکه صلوٰة میفرستد بر من پس اختیار دارد بنده کم کند یا بیش و در روایتی آمده که میفرستد بروي خدا فرشتگان او هفتاد صلوٰة پس گو که کم کند بنده یا بیش میگوید مولف که در هفتاد منحصر نیست

بلکه ازان هم بیشتر است بر اندازهٔ تقوی و محبت و اخلاص و در تخییر میان قلت وکثرت نوعی از تهدید است زیراکه تخییر بعد از اعلام بوجود خیر در مخبربه متضمن تحذیر است از تفریط وتقصیر دران و ازابن مسعود آمده که فرمود آنحضرت صلی الله علیه وسلم نزدیک ترین مردم بمن بروز قیامت بیشترین ایشان است در فرستادن درود برمن • و درحدیث دیگر آمده است که فرمود ناجي ترین مردم از اهوال وشرور روز قیامت بیشترین شما است در صلوٰة فرستادن برمن • واز ابوبکر صدیق منقول است که درود فرستادن بر پیغمبر صلی الله علیه وسلم کاهنده تر و پاک کننده تر است گناهان را از آب سرد کننده مر آتش را و بالجمله صلوٰة برآنحضرت منبع انوار و برکات و مفتاح تمام خیرات ومصدر کمال حسنات ومظهر سعادات است و اهل سلوک را در آمدن ازین باب موجب فتح ابواب است • و بسیار مشایخ فرموده اند که در وقت فقدان شیخ کامل که تربیت و ارشاد راه سداد کند التزام صلوٰة برآنحضرت طریقی موصل است مر طالب صادق و مرید واثق را • وهرکه بسیار فرستد صلوٰة بر آنحضرت به بیند او را درخواب و بیداري • و مشایخ شاذلیه که از شعب طریقت قادریه است فرموده اند که طریق سلوک و تحصیل معرفت وقرب الٰهي درزمان فقدان وجود ولي کامل و مرشد هادي التزام ظاهرشریعت بادامت ذکر وفکر و کثرت صلوٰة برآنحضرت است که از کثرت صلوٰة نوری در باطن پیدا شود که بدان راه نماید و فیض و امداد از آنحضرت بی واسطه برسد • و بعضی ترجیح و تفضیل داده اند صلوٰة را بر ذکر از حیثیت توسل و استمداد اگرچه از حیثیت ذات ذکر اشرف وافضل است هذا خلاصة ماني مدارج النبوة و شرح المشکوٰة و شرح سفر السعادة] [و في کلیات ابی البقاء و کتابة الصلوٰة في اوائل الکتاب قد حدثت في اثناء الدولة العباسیة و لهذا وقع کتاب البخاري و غیره من القدماء عاریا عنها]

ثم الصلوٰة عند الفقهاء عبارة عن الارکان المخصوصة من التحریمة والقیام و القراءة و الرکوع و السجود و القعود و الصلوٰة المطلقة هي التي اذا اطلقت لفظة الصلوٰة و لم تقید شملتها فصلوٰة الجنازة و الصلوٰة الفاسدة کصلوٰة التطوع راکبا فی المصر لیستا بصلوٰة مطلقة اذ لو حلف لا یصلي لا یحنث بها • و قیل هي صلوٰة ذات رکوع و سجود وهذا بظاهره لا یتناول صلوٰة المومی المریض و الراکب فی السفر کذا فی البرجندي • و الصلوٰة عند الصوفیة عبارة عن واحدیة الحق تعالی و اقامة الصلوٰة اشارة الی اقامة ناموس الواحدیة بالاتصاف بسائر الاسماء و الصفات فالوضوء عبارة عن ازالة النقائص الکونیة و کونه مشروطا بالماء اشارة الی انها لا تزول الا بظهور آثار الصفات الالٰهیة التي هي حیوٰة الوجود لان الماء سر الحیوٰة و کون التیمم یقوم مقام الطهارة للضرورة اشارة الی التزکي بالمخالفات و المجاهدات و الریاضات فهذا و لو تزکی عسی ان یکون فانه انزل درجة ممن جذب عن نفسه فتطهر من نقائصها بماء حیوٰة الازل الالٰهي و الیه اشار علیه السلام بقوله آت نفسي تقوٰها و زکّها انت خیر من زکاها اي الجذب الالٰهي لانه خیر من التزکي

بالاعمال و المجاهدات ثم استقبال القبلة اشارة الى التوجه في طلب الحق ثم النية اشارة الى انعقاد القلب في ذلک التوجه ثم تکبيرة الاحرام اشارة الى ان الجناب الالٰهي اکبر و اوسع مما عسى ان يتجلى به عليه فلا تعبده بمشهد بل هو اکبر من کل مشهد و منظر ظهر به على عبده فلا انتهاء له و قراءة الفاتحة اشارة الى وجود کماله فی الانسان لان الانسان هو فاتحة الوجود فتح الله به اقفال الموجودات فقراءتها اشارة الى ظهور الاسرار الربانية تحت الاستار الانسانية ثم الرکوع اشارة الى شهود انعدام الموجودات الکونية تحت وجود التجليات الالٰهية ثم القيام عبارة عن مقام البقاء و لذا تقول فيه سمع الله لمن حمده و هذه کلمة لايستحقها العبد لانه اخبر عن حال الٰهي فالعبد فی القيام الذي هو اشارة الى البقاء خليفة الحق تعالى و ان شئت قلت عينه ليرتفع الاشکال فلهذا اخبر عن حال نفسه بنفسه اعني ترجم عن سماع حقه ثناء خلقه و هو فی الحالين واحد غير متعدد ثم السجود عبارة عن سحق آثار البشرية و محقها باستمرار ظهور الذات المقدسة ثم الجلوس بين السجدتين اشارة الى التحقق بحقائق الاسماء و الصفات لان الجلوس استواء فی القعدة و ذلک اشارة قوله الرحمٰن على العرش استوى ثم السجدة الثانية اشارة الى مقام العبودية و هو الرجوع من الحق الى الخلق ثم التحيات فيها اشارة الى الکمال الحقي و الخلقي لانه عبارة عن ثناء على الله تعالى و سلام على نبيه و على عباده الصالحين و ذلک هو مقام الکمال فلا يکمل الولي الا بتحققه بالحقائق الالٰهية و باتباعه لمحمد صلى الله عليه و آله و سلم و بتأدبه بسائر عباد الله الصالحين کذا فی الانسان الکامل •

صلوٰة الضحى بمعنى نماز چاشت است بدانکه متعارف ميان مردم در اول نهار از نوافل دو نماز است يکى در اول روز بعد از طلوع آفتاب و بلند شدن وي قدر يک دو نيزه و اين را صلوٰة الاشراق گويند ديگر بعد از بلند شدن آفتاب مقدار ربع آسمان تا انتصاف آن و اين را صلوٰة ضحى و نماز چاشت گويند و در اکثر احاديث همين اسم صلوٰة الضحى شامل هر دو نماز در هر دو وقت آمده و در بعضي احاديث صلوٰة الاشراق • و در تفسير بيضاوي آورده که آنحضرت گذارد نماز ضحى را و گفت هذه صلوٰة الاشراق و آن در آمدن آنحضرت در خانهٔ ام هانيِ روز فتح مکه در وقت چاشت بود و در حديث آمده که هرکه ميگذارد نماز فجر در جماعت پستر بنشيند براي ذکر خدا تا طلوع کند آفتاب و بگذارد دو رکعت را باشد او را مثل اجر حج و عمره و بصحت رسيده که حضرت پيغمبر صلى الله عليه و سلم در هر دو وقت نماز کرده و امت را بدان ترغيب نموده و ظاهر آن است که اين يک وقت است و يک نماز که اول وي اشراق است و آخر وي تا قبل انتصاف نهار و چون در بعضى اوقات در هر دو وقت نماز گذارد از اينجا گمان بردند که مگر اينجا دو وقت و دو نماز است و آنچه گفته اند که علماء را اختلاف است در صلوٰة ضحى بعضى اثبات کرده و بعضى نفي نموده و بعضى سنت گفته و بعضى بدعت پس ظاهر آنست

که این اختلاف در نماز اخیر است که آنرا نماز چاشت میگویند نه در نماز اول که آنرا نماز اشراق
می نامند چه این را بعضی از سنن موکده دانسته اند و احادیث در عدد رکعات مختلف آمده
در بعضی روایات دو رکعت آمده و در بعضی شش و در بعضی هشت و در بعضی ده و در بعضی
دوازده و بر هرکدام ثوابهاي عظیم وارد گشته • و در مواهب لدنیه گفته که وارد شده است در نماز چاشت
احادیث کثیرهٔ صحیحهٔ مشهوره تا آنکه اخبار درین باب بدرجهٔ تواتر معنوي رسیده و گفته اند که این
نماز انبیاي سابقین است که پیش از آنحضرت بوده اند هٰکذا في مدارج النبوة في بیان عبادات النبي
و در ذکر فتح مکهٔ معظمه مذکور است که تحقیق آنست که گذاردن نماز چاشت از آنحضرت دائمي
نبوده اما نمازی که آنرا نماز اشراق گویند دائم بود و بر سر تأکید بود انتهی من مدارج النبوة •]

[الصلوٰة الوسطیٰ نماز میانه کنایه از فضیلت آنست و در تعیین صلوٰة وسطیٰ اختلاف است نزد
حضرت عایشه و زید بن ثابت رضي الله عنهما نماز ظهر است بجهت آنکه پیش ازان دو نماز است یکی لیلي
و دیگر نهاري یعني عشاء و فجر و پس ازوي نیز دو نماز بهمین صفت است یعني عصر و مغرب و بعضی حدیث
موید قول ایشان است و نزد علي و ابن عباس رضي الله عنهما نماز صبح است زیراچه آن در میان دو نماز
روز و دو نماز شب است و نماز صبح حد مشترک است میان آنها زیراچه وقت آن من وجه روز است یعني
در اعتبار شرع بجهت آنکه اعتبار روز در شرع از ابتداي وقت صبح صادق است و من وجه شب است
یعني در اعتبار لغت و عرف زیراچه اعتبار روز در عرف و لغت از طلوع افتاب است اما نزد اکثر علماء
از صحابه و تابعین و ابو حنیفه و احمد رضوان الله علیهم و جز ایشان نماز عصر است پس در قرآن مجید
نیز محمول براین خواهد بود یعني قوله تعالیٰ حافظوا علی الصلوات و الصلوٰة الوسطیٰ و دلائل ایشان
احادیث بسیار است منجملهٔ آن عن علي رضي الله عنه ان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم قال یوم
الخندق حبسونا عن الصلوٰة الوسطیٰ صلوٰة العصر ملأ الله بیوتهم و قبورهم نارًا متفق علیه پس درینصورت
مجال اختلاف نماند و غالبا اختلافیکه درمیان صحابه و تابعین رضوان الله علیهم در تعیین آن واقع است
پیش از شنیدن این حدیث بود باجتهاد خود که در تأویل قرآن مجید کرده بودند و بعد ثبوت حدیث متعین
شد که مراد نماز عصر است هٰکذا في شرح المشکوٰة للشیخ عبد الحق الدهلوي •]

[صلوٰة التسبیح في المشکوٰة عن ابن عباس رضي الله عنه ان النبي صلی الله علیه و سلم قال للعباس
بن عبد المطلب یا عباس یا عماه الا اعطیک الا امنحک الا اخبرک الا افعل بک عشر خصال اذا انت فعلت
ذلک غفر الله لک ذنبک اوله و آخره قدیمه و حدیثه خطاءه و عمده صغیره و کبیره سره و علانیته ان تصلي اربع
رکعات تقرء في کل رکعة فاتحة الکتاب و سورة فاذا فرغت من القراءة في اول رکعة و انت قائم قلت سبحان الله
و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر خمس عشرة مرة ثم ترکع فتقولها و انت راکع عشرا ثم ترفع رأسک من الرکوع

فتقولها عشرا ثم تهوي ساجدا فتقولها و انت ساجد عشرا ثم ترفع رأسك من السجود فتقولها عشرا ثم تسجد فتقولها عشرا ثم ترفع رأسك فتقولها عشرا فذلك خمس و سبعون في كل ركعة تفعل ذلك في اربع ركعات ان استطعت ان تصليها في كل يوم مرة افعل فان لم تفعل ففي كل جمعة مرة فان لم تفعل ففي كل شهر مرة فان لم تفعل ففي كل سنة مرة فان لم تفعل ففي عمرك مرة انتهى من المشكوٰة ٭ وشيخ عبد الحق دهلوي در شرح حديث مذكور فرموده اند مشهور و معمول در صلوٰة تسبيح همين طريق است كه مذكور شد فرمود آنحضرت صلى الله عليه وسلم عمّ خود عباس را رضي الله عنه كه بياموزم ترا چيزى كه كفارهٔ ده نوع از ذنوب گردد پس من اوله وآخره بيان آن فرمود پس مراد بعشر خصال برايں وجه انواع ذنوب باشد كه در حديث معدود اند و بعضى گفته كه مراد بعشر خصال تسبيحات است و آن سواي قيام ده ده بار اند و در روايت ترمذي باين طريق آمده كه پانزده بار بعد از ثناء پيش از تعوّذ و تسميه و ده بار بعد از قراءت تا آخر اركان و بعد از سجده تسبيح نيست و مخير است كه بيك سلام بگذارد يا بدو سلام و موافق مذهب امام اعظم بيك سلام است ٭ و اين حديث را بسيارى از علماي محدثين تصحيح نموده اند و از زمان سلف از تابعين و من بعدهم الى يومنا هذا معمول و مشهور است و مشايخ طريقت بدان وصيت كرده اند ٭ وشيخ جلال الدين سيوطي در عمل اليوم و الليلة گفته كه بخواند در ركعات صلوٰة تسبيح سورهٔ الٰهكم التكاثر و العصر و الكافرون و الاخلاص و بايد كه تسبيحات مذكوره كه در ركوع و در سجود بخواند بعد از تسبيح ركوع و سجود كه در جميع نمازها خوانده مى شود بخواند و همچنين بعد ركوع سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد را خوانده تسبيحات مذكوره را بخواند و در تشهد اين نماز بعد التحيات پيش از سلام اين دعا آمده است يعني اللّٰهم اني اسئلك توفيق اهل الهدىٰ و اعمال اهل اليقين و مناصحة اهل التوبة و عزم اهل الصبر و جد اهل الخشية و طلب اهل الرغبة و تعبد اهل الورع و عرفان اهل العلم حتى الفاك اللّٰهم اني اسئلك مخافة تحجزني عن معاصيك حتى اعمل بطاعتك عملا استحق به رضاك و حتى اناصحك بالتوبة خوفا منك و حتى اخلص لك النصيحة حياء منك و حتى اتوكل عليك في الامور وحسن ظني بك سبحان خالق النـور انتهى من الشرح للشيخ المرحوم ملخصا ٭]

صلوٰة الاستخارة في المشكوٰة في باب التطوع عن جابر قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلّمنا الاستخارة في الامور كما يعلّمنا السورة من القرآن يقول اذا هَمّ احدكم بالامر فليركع ركعتين من غير الفريضة ثم ليقل اللّٰهم اني استخيرك بعلمك و استقدرك بقدرتك و اسئلك من فضلك العظيم فانك تقدر و لا اقدر و تعلم و لا اعلم و انت علام الغيوب اللّٰهم ان كنت تعلم ان هذا الامر خير لي في ديني و معاشي و عاقبة امري او قال في عاجل امري و آجله فاقدره لي و يسره لي ثم بارك لي فيه و ان كنت تعلم ان هذا الامر شر لي في ديني و معاشي و عاقبة امري او قال في عاجل امري و آجله فاصرفه عني و اصرفني

عنه و اقدر لي الخير حيث كان ثم ارضني به قال ويسمي صلوٰة الحاجة رواه البخاري • وشيخ عبد الحق دهلوي آنچه در شرح این حدیث آورده که خلاصهٔ آن این است که آنحضرت تعلیم میکرد صحابه را دعاي استخاره و نماز آن را چنانچه تعلیم میکرد ایشان را سورهٔ از قرآن که ملخص فرمود آنحضرت چون قصد کند یکی ازشما بکاری یعنی کاری که نادر باشد وجود آن و اعتناء باشد بحصول آن مثل سفر و عمارت و تجارت و نکاح و خرید و فروخت شیئی معتد به نه مانند اکل و شرب معتاد و خرید و فروخت آشیاء حقیره بعد از آنکه از قبیل مباح باشد و تردد بود در خیریت و شریت آن پس دو رکعت نماز نفل به نیت استخاره بگذارد و در حدیث دیگر آمده که بخواند از قرآن آنچه میسر شود و در بعض روایات تخصیص به قل یا ایها الکافرون و قل هوالله احد نیز آمده و ما ثور از سلف نیز همین است انتهی •]

[صلوٰة الحاجة فی المشکوٰة في باب التطوع عن عبد الله بن ابي اوفی قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من کانت له حاجة الی الله او الی احد من بني آدم فلیتوضأ فلیحسن الوضوء ثم لیصل رکعتین ثم لیثن علی الله تعالی ولیصل علی النبي ثم لیقل لا اله الا الله الحلیم الکریم سبحان الله رب العرش العظیم و الحمد لله رب العالمین اسئلک موجبات رحمتك و عزائم مغفرتك و الغنیمة من کل بر و السلامة من کل اثم لا تدع لي ذنبا الا غفرته و لا همّا الا فرجته و لا حاجة هي لک رضی الا قضیتها یا ارحم الراحمین رواه الترمذي و ابن ماجة • وفی الحموي حاشیة الاشباه فی البحث الثالث فی النیة عن عثمان بن حنیف ان رجلا ضریر البصر اتی النبي صلی الله علیه وسلم فقال ادع الله لي ان یعافیني قال ان شئت دعوت و ان شئت صبرت فهو خیر لک قال فادعه فامره ان یتوضأ فیحسن وضوءه و یدعو بهذا الدعاء اللهم اني اسئلك و اتوجه الیك بنبیك محمد نبي الرحمة یا محمد اني توجهت بك الی ربي في حاجتي هذه لتقضی لي اللهم فشفعه فيّ روياه و ایضا رواه الترمذي کذا في شرح المنیة وبراهیم الحلبی انتهی من الحموي •]

[صلوٰة التهجد و آنرا صلوة اللیل نیز گویند بدانکه در نماز شب ازآنحضرت صلی الله علیه وسلم روایات مختلفه آمده و در هر وقتی بنوعی گذارده و مصلي مخیر است دران بهر نوعی که تمسك کند شرف اتباع دریابد و اگر در اوقات مختلفه بهر نوعی ازان دست دهد اوفق و انسب باشد سیزده و یازده و نه و هفت و پنج و از سیزده بیشتر نبود و این همه اعداد طاق بجهت دخول وتر است پس بر این تقدیر صلوٰة لیل کم از دو و زیاده از ده نخواهد بود و این نماز برآنحضرت فرض بود هٰکذا في شرح المشکوٰة للشیخ عبد الحق • واصل تهجد و شب بیداري بی تعیین مدت وبی تعیین عدد رکعات وبی تعیین قدر قراءت مسنون موکد است و عمل آنحضرت و صحابه بحسب قوت و استعداد و نشاط مختلف مانده و در بعضی روایات وارد است که هرکه دو آیت آخر سورهٔ بقر را در نماز تهجد بخواند او را کفایت میکند و نیز وارد است که آنحضرت فرمودند ایا از شما نمی تواند شد که سوم حصهٔ قرآن هر شب خوانده باشد

صحابه عرض کردند که سیوم حصهٔ قرآن هر شب بسیار دشوار است فرمودند که سورهٔ قل هو الله احد برابر سوم حصهٔ قرآن است در ثواب و لهذا اکثر مشایخ این سوره را در نماز تهجد اکثر اوقات معمول داشته اند و این را چند طریق است اول آنکه بعد سورهٔ فاتحه در هر رکعت سه بار این سوره را بخوانند دوم آنکه در رکعت اول دوازده بار خوانند و بعد ازان یك یك بار در هر رکعت کم کنند تا آنکه در رکعت اخیر که دوازدهم است یکبار خوانده شود سیوم آنکه در رکعت اول یکبار بعد ازان در هر رکعت یك یك بار بیفزایند تا در رکعت اخیر که دوازدهم است دوازده بار واقع شود اما نزد فقهاء این طریق مقبول نیست زیراچه رکعت دوم از رکعت اول درازتر میگردد و این ترك افضل است و بعضی مشایخ در هر رکعت سورهٔ مزمل را با سورهٔ اخلاص ضم کنند * و از خواجه نقشبند منقول است که یاران خود را بخواندن سورهٔ یس در نماز تهجد می فرمودند و ارشاد می کردند که چون درین نماز سه دل جمع شود مطلب حاصل شود اول دل شب که نیم شب است دوم دل قرآن که سورهٔ یس است سوم دل مرد با ایمان که دران مصروف است هٰکذا فی التفسیر العزیزي *

فصل الباء * الصبا بفتح صاد وباء موحده وقصر الف بادی که از طرف مشرق آید در فصل بهار و در تذکرة الاولیاء مذکور است صبا بادیست که از زیر عرش میخیزد و آن بوقت صبح می وزد بادی لطیف وخنك است نسیمی خوش دارد وگلها ازان بشگفد و عاشقان راز با او گویند * و در اصطلاح عبد الرزاق کاشي صبا نفحات رحمانیه که از جهت مشرق روحانیات می آید کذا في کشف اللغات * و در شرح اصطلاحات صوفیهٔ ابن عطار میگوید که صبا صولت ورعب روح است و استیلاء آن بحیثیتی است که صادر شود از شخصی چیزی که موافق شرع و عقل است و دبور که ذکر یافت مقابل اینست هکذا في لطائف اللغات [در مدارج النبوة مذکور است که صبا بادی است که مهب آن از مطلع ثریا تا بنات النعش است و مقابل آن دبور است و شمال بفتح شین وگاهی بکسر نیز خوانده میشود بادی است که از جانب شمال بجانب جنوب وزد و صحیح آنست که بادی که مهب وي میان مطلع شمس وبنات النعش باشد و آنحضرت صلی الله علیه وسلم فرمود نصرت بالصبا و اهلکت عاد بالدبور و قصهٔ آن باین وجه است که روز خندق آنحضرت دعاء کرد باین دعاء یا صریخ المکروبین ویا مجیب المضطرین اکشف همي وغمي و کربي تری ما نزل بي وباصحابي پس مستجاب شد دعاء و فرستاد حق تعالی جماعهٔ از ملائکه را تا طنابهاي خیمهاي ایشان مي بریدند و میخها را میکندیدند و آتش هارا می کشتند و ترسی و رعبی در دلهاي ایشان پیدا شد که غیر از فرار چاره ندیدند پس آمد باد صبا وکندید میخها را و انداخت خیمها را وبرزمین افگند دیگها را وریخت بر روي ایشان خاك را و انداخت سنگریزها را و می شنیدند در هر گوشهٔ از معسکر خود تکبیر را پس گریختند شباشب وگذاشتند بارهاي گران را * و شیخ عماد الدین

در تفسیر خود آورده که اگرنه آن بودی که خداوند تعالی محمد را رحمة للعالمین آفریده آن بادصبا برایشان اشد بودی ازباد عقیم که برعادیان فرستاد • وابن مردویه در تفسیر خویش از ابن عباس رضي الله تعالى عنه نکتهٔ غریب آورده که در لیلة الاحزاب باد صبا بابهباد شمال گفت بیا تا برویم و رسول خدا را یاري دهیم باد شمال گفت در جواب باد صبا ان الحرة لا تسير بالليل زن اصيل سیر نمیکند در شب پس حق تعالی برباد شمال غضب کرده وي را عقیم گردانید پس بادی که دران شب نصرت رسول خدا صلى الله عليه وسلم کرد بادصبا بود و لهذا فرمود نُصرت بالصبا انتهى من المدارج •]

الصدى بالفتح في اللغة آواز کوه و سرای و مانند آن کما في الصراح • قال الحكماء الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جبلا او جسما املس كجدار و نحوه و رجع بسبب مصادمة الجسم له و صرفه الى خلف رجع ذلك الهواء القهقرى فيحدث في الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالاول وهوالصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقام و بعده ومُثّل الرجوع المذكور برجوع الكرة المرمية الى الحائط • وقال الامام الرازي لكل صوت صدًى لكن قد لا يحس به اما لقُرب المسافة بين الصوت وعاكسه فلا يسمع الصوت و الصدى في زمانين متباينين بحيث يتقوى الحس على ادراك تباينهما فيحس بهما على انهما صوت واحد كما في الحمّامات و القبّات الملس الصقيلة جدا و اما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع كالكرة اللينة فانه لا يكون نبوُّها عنه الا مع ضعف فيكون رجوع الهواء عن ذلك العاكس ضعيفا و لذلك كان صوت المغنّي في الصحراء اضعف منه في المسقفات و ان شئت الزيادة فارجع الى شرح المواقف في بحث المسموعات •

[**صفاء الذهن** هو عبارة عن استعداد النفس لا ستخراج المطلوب بلا تعب كذا في الجرجاني •

الصفي هو شيئ نفيس من الغنائم استصفاه النبي صلى الله عليه و سلم لنفسه قبل القسمة كسيف او فرس او امة كذا في الجرجاني •]

الصداء بالمد در اصطلاح متصوفه اندک پوششی که از ظلمت هیئة نفس بر وجه دل باشد و محجوب گرداند دل را از قبول حقائق و تجلیات انوار تا اگر در سوراخ دل برسد بحد حرمان در آید كذا في كشف اللغات •

[**الاصطفاء** نزد سالکان خالص اجتباء را گویند و قد سبق في فصل الباء من باب الجيم •]

* باب الضاد المعجمة *

فصل الالف * الضوء بالفتح و سكون الواو روشني و هو غني عن التعريف و ما يقال في تعريفه فهو من خواصه و احكامه فقيل الضوء كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف و انما اعتبر قيد

الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته بل في شفافيته و المراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي * و قال الامام انه كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار شيئ آخر و عكسه اللون فهو كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيئ آخر هو الضوء فان اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا * اعلم انهم اختلفوا فيه فزعم بعض الحكماء الاقدمين ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيئ و تتصل بالمستضيئ تمسكا بانه متحرك بالذات كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع و كل متحرك بالذات جسم و المحققون على انه ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معدّ لحصول مثله في الجسم المقابل و ليست له حركة اصلا بل حركته وهم محض و تخيل باطل و سبب التوهم حدوث الضوء في القابل المقابل للمضيئ فيتوهم انه تحرك منه و وصل الى المقابل و لما كان حدوثه فيه من مقابلة مضيئ عال كالشمس تخيل انه ينحدر فالصواب اذن انه يحدث في القابل المقابل دفعة و ايضا سبب آخر للتوهم و هو انه لما كان حدوثه في الجسم القابل تابعا للوضع من المضيئ و محاذاته اياه فاذا زالت تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء عن الاول و حدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة و ايضا يرد عليهم الظل فانه متحرك بحركة صاحبه مع الاتفاق على انه ليس بجسم ثم ان القائلين بكون الضوء كيفية لا جسما منهم من قال الضوء هو مراتب ظهور اللون و ادعى ان الظهور المطلق هو الضوء و الخفاء المطلق هو الظلمة و المتوسط بينهما هو الظل و يختلف مراتبه بحسب القرب و البعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا و لمعانا و ليس الامر كذلك بل ليست هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر ظهورا اتم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة لا كيفية موجودة زائدة عليه و التفرقة بين اللون المستنير و المظلم بسبب ان احدهما خفي و الآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المسبب و قد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه و لما اشتد ظهوره و بلغ الغاية في ذلك قهر الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في الغاية و المحققون على ان الضوء و اللون متغايران حسا و ذلك ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء يرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له و كذا المار في الظلمة اذا وقع عليه الضوء فانه يرى ضوءه لا لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما وجد اللون بدونه ايضا فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا * التقسيم * الضوء قسمان ذاتي و هو القائم بالمضيئ لذاته كما للشمس و سائر الكواكب سوى القمر فانها مضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيئ آخر و يسمى هذا الضوء بالضياء ايضا و قد يخص اسم الضوء به اي بهذا القسم و عرضي و هو القائم بالمضيئ لغيره كما للقمر و يسمى نورا اذا كان ذلك الغير مضيئا لذاته من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء و القمر نورا اي جعل الشمس ذات ضياء و القمر ذات نور و العرضي قسمان ضوء اول و هو الحاصل من مقابلة المضيئ لذاته كضوء جرم القمر و ضوء

وجه الارض المقابل للشمس و ضوء ثان و هو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار و عقيب الغروب و يسمى بالظل ايضـــا و قد يقال الضوء الثاني انكان حاصلا في مقابلة الهواء المضيئ يسمى ظلا و بالجملة فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من الغير وذلك الغير اما مضيئ بالذات او بالغير فانحصرت الاقسـام في الثلث و قد يقسم الضوء الى اول و ثان فالاول هو الحـاصل من مقابلة المضيئ لذاته و الثاني هو الحاصل من مقابلة المضيئ لغيره فعلى هذا الضوء الذاتي غيرخارج عن التقسيم و لم يكن التقسيم حاصرا كذا في شرح المواقف • اعلم ان مراتب المضيئ في كونه مضيئا ثلث ادناها المضيئ بالغير فهنا مضيئ و ضوء يغايره و شيئ ثالث افاد الضوء و اوسطها المضيئ بالذات بضوء هو غيره اي الذي تقتضي ذاته ضوءه اقتضـاءاً يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا فرض اقتضـاؤه الضوء فهذا المضيئ له ذات و ضوء يغاير ذاته و اعلاها المضيئ بذاته بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته و ليس المراد بالمضيئ هنا معناه اللغوي اي ما قام به الضوء بل المراد به ان ما كان حاصلا للواحد من المضيئ بغيره و المضيئ بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصـــار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى و اكمل فانه ظاهربذاته و مظهر لغيره على حسب قابليته للظهور كذا في شرح التجريد في بحث الوجوب * فائدة * هل يتكيف الهواء بالضوء اولا منهم من منعه و جعل اللون شرطه و لا لون للهواء لبساطته فلايقبل الضوء ومنهم من قال به و التوضيح في شرح المواقف * فائدة * ثمه شيئ غيرالضوء يترقرق اي يتلألأ و يلمع على بعض الاجسام المستنيرة و كانه شيئ يفيض من تلك الاجسام ويكاد يسترلونها و هواي الشيئ المترقرق لذلك الجسم اما لذاته ويسمى شعاعا كما للشمس من التلألئ و اللمعان الذاتي واما من غيره و يسمى حينئذ بريقا كما للمرآة التي حاذت الشمس ونسبة البريق الى اللمعان نسبة النور الى الضوء في ان الشعاع و الضوء ذاتيان للجسم و البريق و النور مستفادان من غيره [دانستني است كه فرق درميان ضوء و نور آن است كه ضوء بيشتر در اثر مضيئ بالذات مستعمـل مي‌شود و نور عام است خواه اثرمضيئ بالذات باشد خواه اثر مضيئ بالعرض چنانچه در آيت شريفة هو الذي جعل الشمس ضياء و القمرنورا بآن اشارت است وبراي همين فائده فرمود فلمـــا اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم يعني اثر آن اتش بواسطه و بيواسطه همه برباد رفت و هيچ نام و نشان ازان باقي نماند و د يگر فرق آنست كه ضوء بيشتر درلمعان حسي مستعمل ميشود و نور در لمعان حسي و باطني هكذا في التفسير العزيزي •]

الضياء بالكسر روشنائي و دراصطلاح صوفيه رويت اشياء بعين حق • بيت • ديده بكشاى خدا را مى بين • عين او را بعين باقي بين • كذا في كشف اللغات •

فصل الباء الموحدة * الضرب بالفتح و سكون الراء عند شعراء العرب والعجم الجزء الاخير من المصراع الثاني و يسمى عجز ايضا و قافية ايضا عند البعض كما في المطول و غيره * و عند المنطقيين هو اقتران الصغرى بالكبرى في القياس الحملي و يسمى قرينة ايضا و يجيئ في فصل النون من باب القاف * و عند المحاسبين هو تحصيل عدد ثالث نسبته الى احدهما كنسبة العدد الآخر الى الواحد مثلا مضروب الخمسة في الاربعة و بالعكس و هو عشرون نسبته الى الخمسة كنسبة الاربعة الى الواحد فكما ان العشرين اربعة امثال الخمسة كذلك الاربعة اربعة امثال الواحد و يقال ايضا بعكس النسبة هو تحصيل عدد ثالث نسبة احدهما اليه كنسبة الواحد الى العدد الآخر و يسمى احد العددين مضروبا والعدد الآخر مضروبا فيه و العدد الثالث حاصل الضرب و قد يسمى بالمضروب ايضا كما يستفاد من اطلاقاتهم و يقال ايضا هو طلب عدد ثالث اذا قسم على احدهما خرج العدد الآخر فان القسمة كذلك لازمة للاربعة المتناسبة كما تقرر عندهم فالعشرون اذا قسم على الخمسة خرج الاربعة و اذا قسم على الاربعة خرج الخمسة و تحقيق التفاسير يطلب من شرحنا على ضابط قواعد الحساب المسمى بموضح البراهين و لما كان العدد قسمين لانه اما مفرد او مركب صار الضرب على ثلثة اقسام لانه اما ضرب مفرد في مفرد او في مركب او ضرب مركب في مركب و ايضا العدد اما صحيح او كسر او مختلط من الصحيح و الكسر فبهذا الاعتبار ينقسم الضرب الى تسعة اقسام لكنه لايعتبر العكس في الضرب اذ لاتأثير له فيه فيبقى خمسة اقسام ضرب الصحيح في الكسر او في المختلط و ضرب الكسر في الكسر او في المختلط و ضرب المختلط في المختلط * و الضرب المنحط هو ان يضرب احد الجنسين في الآخر و يؤخذ الحاصل منحطا بمرتبة فالحاصل من ضرب الدرجة في الدقيقة مثلا منحطا ثوان و بدونه دقائق و لذا ذكر عبد العلي القوشجي في شرح زيج الغ بيگي ضرب منحط عبارت از آنست که حاصل ضرب را بر شصت قسمت کنند چنانکه قسمت منحط آنست که خارج قسمت را در شصت ضرب کنند انتهى * و ضرب شكلي در شكلي نزد اهل رمل عبارتست از جمع جميع مراتب متجانسهٔ هردو شکل مضروب و مضروب فيه مثلا خواستيم که ضرب کنيم ⚏ را در ⚍ مرتبهٔ آتش هردو جمع نموديم سه شد چه زوج را دو عدد است و فرد را يک عدد مجموع سه شد و چون سه فرد است ازو حاصل ضرب فرد شد باز مرتبهٔ باد هردو گرفتيم و جمع نموديم چهار شد و چهار زوج بود پس حاصل ضرب زوج شد باز مرتبهٔ آب هردو جمع نموديم فرد حاصل شد باز مرتبهٔ خاک هردو جمع کرديم دو حاصل شد که زوج است پس حاصل ضرب ⚏ در ⚍ اين شد ⚎ و هو المطلوب هكذا في كتب الرمل و حاصل ضرب را نتيجه و لسان الامر گويند و شکل مضروب فيه را شريک نامند *

ضرب المثل و هو ذكر شيئ ليظهر اثره في غيره و لابد في ضرب المثل من المماثلة و انما سمي مثلا لانه جعل مضربه و هو ما يضرب به ثانيا مثلا لمورده و هو ما ورد فيه اولا ثم استعير لكل حالة او قصة

او صفة لها شأن و فيها غرابة و قد ضرب الله الامثال في القرآن تذكيرا و وعظا مما اشتمل منها على تفاوت في ثواب او على احباط عمل او على مدح او ذم او ثواب او عذاب او نحو ذلك و فيه تقريب المراد للعقل و تصويره بصورة المحسوس وتبكيت لخصم شديد الخصومة و قمع لصورة الجامح الآبي و لذلك اكثرها الله تعالى في كتابه و في سائر كتبه قال الله تعالى ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون • والامثال لا تتغير بل تجري كما جاءت الاترى الى قولهم اعط القوس باريها بتسكين الياء وان كان الاصل التحريك و قولهم ضيعت اللبن في الصيف بكسر التاء وان ضرب ثانيا للمذكر هكذا في كليات ابى البقاء •]

الاضراب بكسر الهمزة عند النحاة هو الاعراض عن الشيء بعد الاقبال عليه و الفرق بينه و بين الاستدراك قد سبق في فصل الكاف من باب الدال فعلى هذا معنى الاضراب الابطال لما قبله وقد يكون بمعنى الانتقال من غرض الى آخر • قال في الاتقان لفظ بل حرف اضراب اذا تلاها جملة ثم تارة يكون معنى الاضراب الابطال لما قبلها نحو قوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون اى بل هم عباد وقوله تعالى ام يقولون به جنة بل جاءهم بالحق وتارة يكون معناه الانتقال من غرض الى آخر في الاسناد كقوله تعالى ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لايظلمون بل قلوبهم في غمرة من هذا واما اذا تلاها اي كلمة بل مفرد فهي حرف عطف ولا يقع مثله في القرآن •

المضاربة لغة السير في الارض و شرعا عقد شركة في الربح بمال من رجل و عمل من آخر [وهي ايداع اولاً و توكيل عند العمل اي عند تصرف المضارب في رأس المال و شركة عند تحقق الربح وظهوره و غصب ان خالف و بضاعة ان شرط كل الربح لرب المال و قرض ان شرط كل الربح للمضارب كذا في الجرجاني] و صورتها ان يقول رب المال دفعته اليك مضاربة او معاملة على ان يكون لك من الربح جزء معين كالنصف و الثلث ويقول المضارب قبلت وقيد الربح احتراز عن مزارعة يكون البذر فيها لرب الارض فان الحاصل من الزراعة يسمى في العرف بالخارج لا بالربح و عن الشركة في رأس المال لا غير فانه شرط مفسد للمضاربة و قولنا بمال من رجل و عمل من آخر اكتفاء بالاقل فلا يخرج به رجلان و اكثر لكنه يخرج عن التعريف ما اذا كان العمل منهما فانه مضاربة ايضا وقد تفسر ايضا بدفع المال الى غيره ليتصرف فيه و يكون الربح بينهما على ما شرطا ثم ان قيدت المضاربة ببلد او وقت او سلعة او شخص او نوع تجارة سميت مضاربة مقيدة و خاصة و الا سميت مطلقة وعامة وسمي ذلك العقد بها لان المضارب يسير في الارض غالبا لطلب الربح والمضارب بكسر الراء هو الرجل الآخر الذي جعل العمل له هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • وفي شرح المنهاج المضاربة لغة اهل العراق و اهل الحجاز يسمونها بالقراض •

المضطرب على صيغة اسم الفاعل من الاضطراب هو عند المحدثين حديث اختلف في سنده او متنه الرواة المستوية في الصفات فان ترجحت صفة احدهما على صفة الآخر بان يكون احفظ او اكثر صحبة للمروي عنه او غيرهما من وجوه الترجيح فالحكم للراجح ولا يضطرب اليه فالاضطراب يقع في الاسناد وفي المتن وفيهما الا ان وقوعه في الاسناد اكثر وقل ان يحكم المحدث على الحديث بالاضطراب بالنسبة الى الاختلاف في المتن دون الاسناد كما في حديث فاطمة بنت قيس قالت سئلت او سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الزكوٰة فقال ان في المال حقا سوى الزكوٰة فهذا حديث قد اضطرب لفظه ومعناه فرواه الترمذي هٰكذا عن رواية شريك عن ابي حمزة عن الشعبي عن فاطمة ورواه ابن ماجة عن هذا الوجه بلفظ ليس في المال حق سوى الزكوٰة فهذا اضطراب لا يقبل التاويل هٰكذا يستفاد من خلاصة الخلاصة وشرح النخبة وشرحه ٭

فصل الدال المهملة ٭ التضاد بتشديد الدال يطلق على معان ٭ منها التقابل والتنافي في الجملة وفي بعض الاحوال وبهذا المعنى وقع في تعريف الطباق كما في المطول والظاهر ان هذا المعنى لغوي فان التضاد في اللغة بمعنى با يكديگر دشمني و ناهمتائى و التنافي بمعنى بايكديگر نيست كردن ٭ ومنها الطباق والجمع بين معنيين متضادين كما يجيئ في فصل القاف من باب الطاء وهذا المعنى من مصطلحات اهل البديع ٭ ويلحق به ما يسمى ايهام التضاد وهو الجمع بين معنيين غير متقابلين عبر عنهما بلفظين يتقابل معانيهما الحقيقيان نحو قول دعبل ٭ شعر ٭ لا تعجبي يا سلم من رجل ٭ ضحك المشيب برأسه فبكى ٭ يعني بالرجل نفسه وبالضحك الظهور التام فلا تضاد بين البكاء وظهور المشيب لكنه عبر عن ظهور المشيب بالضحك الذي يكون معناه الحقيقي مضادا لمعنى البكاء وانما سمي بايهام التضاد لان المعنيين المذكورين وان لم يكونا متقابلين حتى يكون التضاد حقيقيا لكنهما قد ذكرا بلفظين يوهمان بالتضاد نظرا الى الظاهر والحمل على الحقيقة كذا في المطول ٭ ومنها كون المعنيين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمعنيان يسميان بالمتضادين والضدين وهو من مصطلحات المتكلمين كما في تهذيب الكلام وشرح المواقف وعليه اصطلاح الفقهاء ايضا ٭ قال الچلپي في حاشية التلويح اسم الضد في اصطلاح الفقهاء يطلق على كل من المتقابلات مطلقا صرح به في التحقيق انتهى فقولهم معنيان اى عرضان يخرج العدم والوجود لانهما ليسا عرضين وكذا الاعدام لذلك وكذا الجوهر والعرض وهو ظاهر وكذا القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا عندهم لانه قسم من الممكن الذي هو ما سوى الله تعالى ولذا حكموا بحدوثه فهذه الامور لا تضاد في شيئ منها وكذا الامور الاضافية لعدم كونها موجودة عندهم وقولهم يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولهم لذاتيهما اي يكون منشأ امتناع الاجتماع ذاتيهما وان كان بواسطة لازمة للذات

فلاينافي ما يقال ان التقابل بالذات انما هوبين الايجاب والسلب وفيما عداهما بالواسطة وخرج بهذا القيد العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين و ان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما بناء على ان المطابقة معتبرة عندهم في العلم فلو اجتمع العلمان في شخص واحد لزم اجتماع المعلومين اعني كون شخص واحد متحركا وساكنا في آن واحد فتدبر و كذا الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية تستلزم القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات و قولهم من جهة واحدة الاولى حذفه لعدم ظهور الفائدة • وما قيل ان فائدته ادخال الاجتماع و الافتراق فانهما موجودان عندهم يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة لامن جهتين اذ يجوز ان يكون لجسم واحد اجتماع بالنسبة الى جسم و افتراق بالنسبة الى آخر فمدفوع بان الكون الموجود امر شخصي يعرض له اعتباران فالموجود في الخارج لا تعدد فيه و ان اعتبر مع الاضافة فهو امر اعتباري لا وجود له و كذا ما قيل ان فائدته ادخال السواد و البياض الذين في البلقة و الخطين الذين في السطح فان الاجتماع في الصورتين ليس من جهة واحدة بل من جهتين لانتفاع الاجتماع في المحل الواحد في الصورة الاولى و كون الخط و السطح و النقطة من الامور الاعتبارية عندهم و المراد امتناع الاجتماع بعد عدم اشتراكهما في الصفات النفسية فخرج التماثل فان المتماثلين عند الاشعري لا يجتمعان ايضا • ثم اعلم ان اتحاد المحل لم تشترطه المعتزلة و قالوا الضدان معنيان يستحيل اجتماعهما لذاتيهما في الجملة سواء كان في محل واحد او في محلين وقالوا العلم بالشيئ كالسواد مثلا اذا قام بجزء في القلب فانه يضاد الجهل بذلك الشيئ بجزء آخر من القلب و الا اي ان لم يكن بينهما تضاد اتصفت الجملة بهما اذ الصفات التابعة للحيوة اذا قامت بجزء من شيئ ثبت حكمها للجملة و المراد بالجهل الجهل المركب فان الجهل البسيط عدمي عندهم و زاد عليه ابو الهذيل و من تبعه فلم يشترط المحل و ذهب الى ان ارادته تعالى تضاد كراهيته تعالى و هما صفتان حادثتان لا في محل اى ليستا في ذاته تعالى لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة بغير موصوفها و هما متضادان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا و كارها معا لشيئ واحد • ويرد عليهم الموت والحيوة فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما • و اعلم ايضا ان جمهور المعتزلة على ان المتماثلين يجوز اجتماعهما فهم لا يعتبرون عدم الاشتراك في الصفات النفسية و يخرجون التماثل بقيد امتناع الاجتماع • ومنها التقابل بين امرين وجوديين بحيث لايتوقف تعقل كل منهما على تعقل الآخر و هذان الامران يسميان بالمتضادين والضدين و هذا من مصطلحات الحكماء فالضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان المتضايفين قد اختلف في وجودهما فعلى القول بوجودهما يكونان داخلين في الضدين على

مقتضى تعريف المتكلمين دون تعريف الحكماء و ان لم يكن المتكلمون قائلين بدخولهما في تعريف الضدين و كذا الحال في المتماثلين ثم المراد بالوجودي ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه و بهذا القيد خرج السلب و الايجاب و العدم و الملكة و بقولهم لا يتوقف الخ خرج التضايف و هذا هو التضاد المشهوري سمي به لاشتهاره بين عوام الفلاسفة و قد يشترط ان يكون بين هذين الامرين غاية الخلاف و البعد كالسواد و البياض فانهما متخالفان متباعدان في الغاية دون الحمرة و الصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف و التباعد فهما متعاندان لاضدان و هذا هو التضاد الحقيقي سمي به لكونه المعتبر في العلوم الحقيقية هذا هو المسطور في اكثر الكتب • و في شرح المقاصد ناقلا عن الشيخ انه يشترط في التضاد المشهوري ايضا غاية الخلاف هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم * فائدة * الفرق بين الضد و النقيض ان النقيضين لا يجتمعان و لا يرتفعان كالعدم و الوجود و الضدان لا يجتمعان لكن يرتفعان كالسواد و البياض كذا في بحر الجواهر * فائدة * قالوا قد يلزم احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض للثلج او لا بعينه كالحركة و السكون للجسم فانه لا يخلو عنهما وقد يخلو عنهما معا اما مع اتصافه بوسط و يعبر عن ذلك الوسط اما باسم وجودي كالفاتر المتوسط بين الحار و البارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل و لا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل و الجور و اما بدون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشاف الخالي عن السواد و البياض و عن كل ما يتوسطهما من الالوان و ايضا قد يمكن تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو المحل عنهما معا بان يعدم احدهما عنه و يوجد الآخر فيه في آن واحد كالسواد و البياض او لا يمكن ذلك كالحركة الصاعدة و الهابطة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد فان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون * فائدة * التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اي لاتضاد بين الاجناس اصلا و لا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد بل تحت جنسين و انما التضاد بين الانواع المندرجة تحت جنس واحد و لا يكون التضاد الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب كالسواد و البياض المندرجة تحت اللون الذي هو جنسهما القريب و ما يتوهم بخلاف ذلك نحو الفضيلة و الرذيلة و الخير و الشر فمن العدم و الملكة و ضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور و الجبن بل لاتضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور و الجبن و كل ذلك ثبت بالاستقراء كذا في شرح المواقف •

الضد بالكسر في اللغة ناهمتا و عند المتكلمين و الفقهاء هو المقابل و عند الحكماء هو قسم من المقابل كما عرفت • و لغات الاضداد يجيئ في فصل الواو من باب اللام •

الضماد بالكسر و تخفيف الميم عند الاطباء هو ان تُخلَط ادوية بمائع و يلّين و يوضع على العضو و الفرق بينه و بين الطلاء ان الطلاء ارق من الضماد لانه لا يساعد اليه و يجري معها كذا في الاقسرائي •

و في بحر الجواهر و اصل الضمد الشد يقال ضمد رأسه و جرحه اذا شدّه بالضمادة و هي خرقة يشد بها العضو المأوف ثم نقل لوضع الدواء على الجرح وغيره و ان لم يشد •

فصل الراء المهملة * الضرورة في اللغة الحاجة وعند اهل السلوك هي مالابد للانسان في بقائه و يسمى حقوق النفس ايضا كما في مجمع السلوك • وعند المنطقيين عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع سواء كانت ناشئة عن ذات الموضوع او عن امر منفصل عنها فان بعض المفارقات لو اقتضى الملازمة بين امرين يكون احدهما ضروريا للآخر فكان امتناع انفكاكه من خارج والمراد استحالة انفكاك نسبة المحمول الى الموضوع فتدخل ضرورة السلب • والمعتبر في القضايا الموجهة هي الضرورية بالمعنى المذكور • وقيل المعتبر فيهما الضرورة بمعنى اخص من الاول وهو استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع لذاته و الصحيح الاول و تقابل الضرورة اللاضرورة و هي الامكان • ثم الضرورة خمس الاولى الضرورة الازلية و هي الحاصلة ازلا و ابدا كقولنا الله تعالى عالم بالضرورة الازلية والازل دوام الوجود في الماضي والابد دوامه في المستقبل • والثانية الضرورة الذاتية اي الحاصلة ما دامت ذات الموضوع موجودة و هي اما مطلقة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الدوام الازلي و المطلقة اعم من المقيدة لان المطلق اعم من المقيد و المقيدة بنفي الضرورة الازلية اعم من المقيدة بنفي الدوام الازلي لان الدوام الازلي اعم من الضرورة الازلية فان مفهوم الدوام شمول الازمنة و مفهوم الضرورة امتناع الانفكاك و متى امتنع انفكاك المحمول عن الموضوع ازلا و ابدا يكون ثابتا له في جميع الازمنة ازلا و ابدا بدون العكس فيكون نفي الضرورة الازلية اعم من نفي الدوام الازلي و المقيد بالاعم اعم من المقيد بالاخص لانه اذا صدق المقيد بالاخص صدق المقيد بالاعم و لا ينعكس وفيه ان هذا على الاطلاق غير صحيح فان المقيد بالقيد الاعم انما يكون اعم اذا كان اعم مطلقا من القيدين او مساويا للقيد الاعم اما اذا كان اخص من القيدين او مساويا للقيد الاخص فهما متساويان اوكان اعم منهما من وجه فيحتمل العموم و التساوي كما فيما نحن بصدده • و الضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية المطلقة لان الضرورة متى تحققت ازلا و ابدا تتحقق مادام ذات الموضوع موجودة من غير عكس هذا في الايجاب و اما في السلب فهما متساويان لانه متى سلب المحمول عن الموضوع مادامت ذاته موجودة يكون مسلوبا عنه ازلا و ابدا لامتناع ثبوته في حال العدم و مباينة للاخيرين اما مباينتها للمقيدة بنفي الضرورة الازلية فظاهر و اما مباينتها للمقيد بنفي الدوام الازلي فللمباينة بين نقيض العام وعين الخاص • و الثالثة الضرورة الوصفية و هي الضرورة باعتبار وصف الموضوع و تطلق على ثلثة معان الضرورة مادام الوصف اي الحاصلة في جميع اوقات اتصاف الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل انسان كاتب بالضرورة مادام كاتبا و الضرورة بشرط الوصف اي ما يكون للوصف مدخل في الضرورة

كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا و الضرورة لاجل الوصف اى يكون الوصف منشأ الضرورة كقولنا كل متعجب ضاحك بالضرورة ما دام متعجبا • و الاولى اعم من الثانية من وجه لتصادقهما في مادة الضرورة الذاتية ان كان العنوان نفس الذات او وصفا لازما كقولنا كل انسان او كل ناطق حيوان بالضرورة وصدق الاولى بدون الثانية في مادة الضرورة اذا كان العنوان وصفا مفارقا كما اذا بدل الموضوع بالكاتب و بالعكس في مادة لا يكون المحمول ضروريا للذات بل بشرط مفارق كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع فان تحرك الاصابع ضروري لكل ما صدق عليه الكاتب بشرط اتصافه بالكتابة و ليس بضروري في اوقات الكتابة فان نفس الكتابة ليست ضرورية لما صدق عليه الكاتب في اوقات ثبوتها فكيف يكون تحرك الاصابع التابع لها ضروريا وكذا النسبة بين الاولى و الثالثة من غير فرق و الثانية اعم من الثالثة لانه متى كان الوصف منشأ الضرورة يكون للوصف مدخل فيها بدون العكس كما اذا قلنا فى الدهن الحار بعض الحار ذائب بالضرورة فانه يصدق بشرط وصف الحرارة ولا يصدق لاجل الحرارة فان ذات الدهن لو لم يكن له دخل فى الذوبان وكفى الحرارة فيه كان الحجر ذائبا اذا صار حارا ثم الضرورة بشرط الوصف اما مطلقة او مقيدة بنفي الضرورة الازلية او بنفي الضرورة الذاتية او بنفي الدوام الازلي او بنفي الدوام الذاتي و القسم الاول اعم من الاربعة الباقية لان المطلق اعم من المقيد والثاني اعم من الثلثة الباقية لان الضرورة الازلية اخص من الضرورة الذاتية و الدوام الازلي و الدوام الذاتي فيكون نفيها اعم من نفيهما و الثالث و الرابع اعم من الخامس لانه متى صدقت الضرورة بشرط الوصف مع نفي الدوام الذاتي صدقت مع نفي الضرورة الذاتية او مع نفي الدوام الازلي و الا لصدقت مع تحققها فتصدق مع تحققها فتصدق مع تحقق الدوام الذاتي هذا خلف وليس متى صدقت مع نفي الضرورة الذاتية او نفي الدوام الازلي صدقت مع نفي الدوام الذاتي لجواز ثبوته مع انتفائهما وبين الثالث و الرابع عموم من وجه لتصادقهما في مادة لا تخلو عن الضرورة والدوام وصدق الثالث فقط في مادة الدوام المجرد عن الضرورة وصدق الرابع فقط في مادة الضرورة المجردة عن الدوام الازلي وكذا بين الضرورة بشرط الوصف و الضرورة الذاتية اذ الضرورية قد لا تكون بشرط الوصف وقد تكون بشرط الوصف فتتصادقان اذا اتحد الوصف والذات وتصدق الضرورة المشروطة فقط ان كان الوصف مغايرا للذات نعم الضرورة ما دام الوصف اعم من الذاتية لانه متى ثبت في جميع اوقات الوصف ثبت في جميع اوقات الذات بدون العكس • الرابعة الضرورة بحسب وقت اما معين كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت الحيلولة و اما غير معين بمعنى ان التعيين لا يعتبر فيه لا بمعنى ان عدم التعيين معتبر فيه كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة في وقت ما و على التقديرين فهي اما مطلقة وتسمى وقتية مطلقة ان تعين الوقت و منتشرة مطلقة ان لم يتعين و اما مقيدة بنفي الضرورة الازلية او الذاتية او الوصفية

او بنفي الدوام الازلي او الذاتي او الوصفي فهذه اربعـــة عشر قسما و على التقـادير فالوقت اما وقت الذات اى تكون نسبة المحمول الى الموضوع ضرورية في بعض اوقات وجود ذات الموضوع و اما وقت الوصف اى تكون النسبة ضرورية في بعض اوقات اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني كقولنا كل مغتذ نام في وقت زيادة الغـــذاء على بدل ما يتحلل و كل نام طالب للغذاء وقتـا مّا من اوقات كونه ناميا فالاقسام تبلغ ثمانية و عشرين و الضابطة فى النسبة ان المطلق اعم من المقيد و المقيد بالقيد الاعم اعم وكلواحد من السبعـــة بحسب الوقت المعين اخص من نظيره من السبعة بحسب الوقت الغير المعين فان كلما يكون ضروريا في وقت معيـــن يكون ضروريا في وقت مّا من غير عكس وكلـواحد من الاربعة عشر بحسب وقت الذات اعم من نظيره من الاربعة عشر بحسب وقت الوصف لان وقت الوصف وقت الذات من غير عكس فكل ما هو ضروري في وقت الوصف فهو ضروري في وقت الذات و السر في صيرورة ما ليس بضروري ضروريا في وقت ان الشيئ اذا كان منتقلا من حال الى حال آخر فربما تؤدي تلك الانتقالات الى حالة تكون ضرورية له بحسب مقتضى الوقت و من هٰهنا علم انه لابد ان يكون للوقت مدخل فى الضرورة و لذات الموضوع ايضا كما ان للقمر مدخلا في ضرورة الانخساف فانه لما كان بحيث يقتبس النور من الشمس و تختلف تشكلاته بحسب اختلاف او ضاعه منها فلهذا او لحيلولة الارض وجب الانخســـاف • الخامسة الضرورة بشرط المحمول وهي ضرورة ثبـــوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط الثبوت او السلب و لا فائدة فيها لان كل محمول فهو ضروري للموضوع بهذا المعنى * فائدة * اذا قيل ضرورية او ضرورية مطلقة او قيل كل ج ب بالضرورة و ارسلت غير مقيدة بامر من الامور فعلى اية ضرورية تقال فقـال الشيخ فى الاشارات على الضرورة الازلية و قال فى الشفاء على الضرورة الذاتية و انما لم يطلق الشيخ الضرورة المطلقة على غيرهما من الضرورات لانها مشتملة على زيادة من الوصف و الوقت فهي كالجزء من المحمول • اعلم ان ما ذكر من الضرورة و الامكان هي التي تكون بحسب نفس الامر و قد يكونان بحسب الذهن وتسمى ضرورة ذهنيـــة و امكانا ذهنيا فالضرورية الذهنية ما يكون تصـور طرفيها كافيا في جزم العقل بالنسبـــة بينهما و الامكان الذهني ما لا يكون تصور طرفيه كافيا فيه بل يتردد الذهن بالنسبـــة بينهما و الضرورة الذهنية اخص من الخارجية لان كل نسبة جزم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كانت مطابقة لنفس الامر و الا ارتفع الامان عن البديهيات و لا ينعكس اى ليس كلما كان ضروريا في نفس الامر كان العقـــل جازما به بمجرد تصور طرفيه كما فى النظريات الحقة فيكـــون الامكان الذهني اعم من الامكان الخارجي لان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص •

الضرورية المطلقة عند المنطقيين قضية موجهة بسيطة حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او بضرورة سلبه عنه مادام ذات الموضو ع موجودة كقولنا كل انسان حيوان بالضرورة و لا شيئ من الانسان

بحجر بالضرورة سميت ضرورية لاشتمالها على الضرورة و مطلقة لعدم تقييد الضرورة فيها بوصف او وقت هكذا في شرح المطالع •

[**الضرورة الشعرية** هو حفظ وزن الشعر الداعي الى جواز ما لايجوز في النثر و هو عند الاكثر عشرة امور على ما هو في الشعر المنسوب الى الزمخشري • شعر •

ضرورة الشعر عشر عدّ جملتها • قطع و وصل و تخفيف و تشديد • مد و قصر و اسكان و تحريك • و منع صرف و صرف تم تعديد فالقطع هو في الهمزة الوصلية فان الاصل فيه الوصل بما قبله و قد يقطع في الشعر كما في همزة باب الافتعال و غيره و الوصل كما في الهمزة القطعية فان الاصل فيه القطع عما قبله و قد يوصل في الشعر كما في همزة باب الافعال و التخفيف كما في الحرف المشدد و التشديد في الحرف المخفف و المد في الالف المقصورة و القصر في الالف الممدودة و الاسكان في المتحرك و التحريك في الساكن و منع الصرف في المنصرف و الصرف في غير المنصرف هكذا في شروح الالفية •]

الضروري لغة يطلق على ما اكره عليه و على ما تدعو الحاجة اليه دعاء قويا كالاكل مما يمخمصه و على ما سلب فيه الاختيار على الفعل و الترك كحركة المرتعش [و في الجرجاني الضرورة مشتقة من الضرر و هو النازل مما لا مدفع له و في الحموي حاشية الاشباه هٰهنا خمس مراتب ضرورة و حاجة و منفعة و زينة و فضول فالضرورة بلوغه حدا ان لم يتناول الممنوع هلك او قارب الهلاك و هذا يبيح تناول الحرام و الحاجة كالجائع الذي لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير انه يكون في جهد و مشقة و هذا لا يبيح تناول الحرام و يبيح الفطر في الصوم و المنفعة كالذي يشتهي خبز البر و لحم الغنم و الطعام الدسم و الزينة كالمشتهي بالحلوى و السكر و الفضول التوسع باكل الحرام و الشبهة انتهى] و في عرف العلماء يطلق على معان • منها مقابل النظري اي الكسبي فالمتكلمون على انهما اي الضروري و الكسبي قسمان للعلم الحادث فعلم الله تعالى لا يوصف بضرورة و لا كسب و المنطقيون على انهما قسمان لمطلق العلم و علم الله تعالى داخل عندهم في الضروري لعدم توقفه على نظر فعرفه القاضي ابو بكر من المتكلمين بانه العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه سبيلا اي لزوما لا يقدر المخلوق على الانفكاك عن ذلك العلم مطلقا اي لا بعد الحصول و لا قبله فان عدم القدرة من جميع الوجوه اقوى و اكمل من عدمها من بعض الوجوه دون بعض و لا يخفى ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل فخرج بهذا النظري فانه يقدر المخلوق على الانفكاك عنه قبل حصوله بان يترك النظر فيه و ان لم يقدر على الانفكاك عنه بعد حصوله و انما صح تفسيرنا قوله لا يجد بقولنا لا يقدر لانك اذا قلت فلان يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه يقدر عليه و اذا قلت لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه و انما اخترنا ذلك التفسير لدفع ما اورد على الحد من انه يلزم خروج العلوم الضرورية باسرها لانها تنفك

بطريان اضداد العلم من النوم والغفلة وبفقد مقتضيه كالحس و الوجدان والتواتر والتجربة و توجه العقل • فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور ينافي اللزوم المذكور في التعريف فالايراد باق بحاله • قلت المراد باللزوم معناه اللغوي وهو الثبوت مطلقا ثم قيده بكون الانفكاك عنه غير مقدور فآخر كلامه تفسير لاوله و تلخيص التعريف ما قيل من ان الضروري هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق و لا شك انه اذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وبالعكس لانه لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فاذا كان التحصيل مقدورا يكون تركه الذي هو الانفكاك مقدورا و كذا العكس اي اذا كان الانفكاك مقدورا يكون تركه الذي هو التحصيل مقدورا فمؤدى العبارتين واحد فمن الضروريات المحسوسات بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا و الا لما عرض الغلط بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ماهي و متى حصلت و كيف حصلت بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا فان حصولها دائر على النظر وجودا و عدما فتكون مقدورة لنا اذ لا معنى لمقدورية العلم الا مقدورية طريقه و ذا لا ينافي توقفها على تصور الاطراف فتدبر فانه زلت فيه الاقدام و منها[٣] المحسوسات بالحواس الباطنة كعلم الانسان بالمه و لذته و منها[٢] العلم بالامور العادية و منها العلم بالامور التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها كعلمنا بان النفي و الاثبات لا يجتمعان و لا يرتفعان • فان قلت اليس ذلك العلم حاصلا لنا بمجرد الالتفات المقدور لنا فيكون مقدورا قلت الالتفات قدر مشترك بين جميع العلوم فليس ذلك سببا لحصوله بل لخصوصية الاطراف مدخل فيه و معنى كون مجرد الالتفات كافيا فيه انه لا احتياج فيه الى سبب آخر لانه سبب تام والنظري هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة و القيد الاخير لاخراج العلم الضروري لانه مقدور التحصيل فينا بالقدرة القديمة • وقال القاضي ابوبكر واما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح • قال الآمدي معنى تضمنه له انهما بحال لو قدر انتفاء الآفات و اضداد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب كما هو مذهب البعض ولا توليد كما هو مذهب البعض الآخر فان مذهب القاضي ان حصوله عقيب النظر بطريق العادة حال كون عدم انفكاك النظر عنه مختصا حصولا بالنظر فخرج العلم بالعلم بالشيء الحاصل عقيب النظر فانه غير منفك عن العلم بالشيء عند القاضي و العلم بالشيء عقيب النظر لا ينفك عن النظر لكنه لا يكون له اختصاص بالنظر لكونه تابعا للعلم بالشيء سواء كان العلم بالشيء حاصلا بالنظر او بدونه • ولا يخفى ان تضمن الشيء للشيء على وجه الكمال انما يكون اذا كان كذلك فلا يرد ان دلالة التضمن على القيدين خفية فمن يرى ان الكسب لا يمكن الا بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدور سواه فان الالهام والتعليم لكونهما فعل الغير غير مقدورين لنا وكذلك التصفية اذ المراد منه ان يكون مقدورا للكل او الاكثر و التصفية ليس مقدورا الا بالنسبة الى الاقل الذي يفي مزاجه بالمجاهدات الشاقة فالنظري و الكسبي عنده متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح

وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغير النظر بناء على جواز طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله اخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه اي النظري يلازم الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين • [اعلم ان الضروري قد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي يكون حاصلا من غير اختيار للمخلوق والاكتسابي هو ما يكون حاصلا بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي دون العكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال هكذا في شرح العقائد النسفي للتفتازاني] • وقال المنطقيون العلم بمعنى الصورة الحاصلة اما بديهي وهو الذي لم يتوقف حصوله على نظر وكسب ويسمى بالضروري ايضا واما نظري وهو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب اي البديهي العلم الذي لم يتوقف حصوله المعتبر في مفهومه فلا يلزم ان يكون للحصول حصول والتوقف في اللغة درنگ كردن فتعديته بعلى يتضمن معنى الترتب فيفيد قيد التوقف انه لولاه لما حصل وقيد الترتب التقدم فيؤول الى معنى الاحتياج ولذا قيل الضروري ما لا يحتاج في حصوله الى نظر فبالقيد الاول دخل العلم الذي حصل بالنظر كالعلم بان ليس جميع التصورات والتصديقات بديهيا ولا نظريا وبالقيد الثاني العلم الضروري التابع للعلم النظري كالعلم بالعلم النظري فانه وانكان يصدق عليه انه لولا النظر لما حصل لكنه ليس مترتبا على النظر على العلم المستفاد من النظر وان المتبادر من الترتب الترتب بلا واسطة وبما ذكرنا ظهر ان تعريفهما بما لا يكون حصوله بدون النظر والكسب وبما يكون حصوله به ينقصان طردا وعكسا بالعلمين المذكورين فظهر انه لا يرد على التعريفين ان العلوم النظرية يمكن حصولها بطريق الحدس فلا يصدق تعريف النظر على شيء من افراده لانه انما يرد لو فسر التوقف على النظر بمعنى انه لولاه لامتنع العلم اما اذا فسر بما ذكرنا اعني لولاه لما حصل فلا • وتفصيل ذلك ان طرق العلم منحصرة بالاستقراء في البداهة والاحساس والتواتر والتجربة والحدس فاذا كان حصوله بشيء سوى النظر لم يكن الناظر محتاجا في حصوله الى النظر ولا يصدق انه لولاه لما حصل العلم واذا لم يكن حصوله بما عداه كان في حصوله محتاجا اليه ويصدق عليه انه لولاه لما حصل العلم • ثم ان البديهي والنظري يختلف بالنسبة الى الاشخاص فربما يكون نظري لشخص بديهيا لشخص آخر وبالعكس فقيد الحيثية معتبر في التعريف وان لم يذكروا واما اختلافهما بالنسبة الى شخص واحد بحسب اختلاف الاوقات ففيه بحث لان الحصول معتبر في مفهومهما

اولا وهوبالنظر اوبدونه وبما حررنا اندفع الشكوك التي عرضت للناظرين فتدبر * تنبيه * قد استفيد من تعريفي البديهي و النظري المطلقين تعريف كلواحد من البديهي و النظري من التصور والتصديق فالتصور البديهي كتصور الوجود و الشيء و التصديق البديهي كالتصديق بان الكل اعظم من الجزء و التصور النظري كتصور حقيقة الملك و الجن و التصديق النظري كالتصديق بحدوث العالم • ثم التصديق عند الامام لما كان عبارة عن مجموع الادراكات الاربعة فانما يكون بديهيا اذا كان كلواحد من اجزائه بديهيا و من ههنا تراه في كتبه الحكمية يستدل ببداهة التصديقات على بداهة التصورات وعلى هذا ذهب البعض الى عدم جواز استناد العلم الضروري الى النظري و اما عند الحكيم فمناط البداهة و الكسب هو نفس الحكم فقط فان لم يحتج في حصوله الى نظر يكون بديهيا و ان كان طرفاه بالكسب وعلى هذا ذهب البعض الى جواز استناد العلم الضروري الى النظري هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف وما حققه المولوي عبد الحكيم في حاشيته و حاشية شرح الشمسية و ما في شرح المطالع وعلم من هذا انه لا فرق ههنا بين المتكلمين و المنطقيين الا بجعلهم الضروري و النظري من اقسام العلم الحادث وجعل المنطقيين الضروري و النظري من اقسام مطلق العلم • و منها مرادف البديهي بالمعنى الاخص على ما ذكر المولوي عبد الحكيم اي بمعنى الاولي و يؤيده مامر ان الضرورة الذهنية ما يكون تصور طرفيها كافيا في جزم العقل بالنسبة بينهما على ما ذكر شارح المطالع ثم قال في آخر بحث الموجهات البديهي يطلق على معنيين احدهما ما يكفي تصور طرفيه في الجزم بالنسبة بينهما و هو معنى الاوليّ و الثاني ما لا يتوقف حصوله على نظر و كسب انتهى • و منها اليقيني الشامل للنظري و الضروري فالضروري على هذا ما لا تأثير لقدرتنا في حصوله سواء كان حصوله مقدورا لنا بان يكون حصوله عقيب النظر عادة بخلق الله تعالى لا بتأثير قدرتنا فيه او لم يكن حصوله مقدورا لنا و على هذا قال الامام الرازي العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة لها لزوما ضروريا انتهى فان القسم الاول اي الضروري ابتداء هو البديهي و الضروري و القسم الثاني هو الكسبي هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في المقصد الرابع من مرصد العلم •

[**الضرر** هو سيلان الدم من الجراحة كذا في حدود الامراض •]

الضمار بالكسر وفتح الميم المخففة لغة المخفي صفة من الاضمار و هو الاخفاء وشرعا مال زائل اليد غير مرجو الوصول غالبا كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوٰة كالمال المغصوب اذا لم يكن عليه بينة او الوديعة المجحودة فانها في حكم المغصوب •

الاضمار عند اهل العربية يطلق على معان • منها اسكان الثاني المتحرك من الجزء كما في عنوان الشرف و عليه اصطلاح العروضيين • وفي بعض رسائل العروض العربي الاضمار والوقص كلاهما لا يكونان

الا في متفاعلن انتهى. والركن الذي فيه الاضمار يسمى مضمرا بفتح الميم [مثل اسكان تاء مُتَفاعلن ليبقى مُتْفاعلن فينتقل الى مستفعلن •] ومنها الحذف قال المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في آخر الموقف الاول الاضمار اعم مطلقا من المجاز بالنقصان لانه معتبر فيه تغير الاعراب بسبب الحذف بخلاف الاضمار نحو ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت انتهى ومثل هذا في القرآن كثير وقد يفرق بين الحذف والاضمار ويقال ان المضمر ما له اثر في الكلام نحو والقمر قدرناه والمحذوف ما لا اثر له كقوله تعالى واسأل القرية اي اهلها كما يجيء في لفظ المقتضي • وفي المكمل الحذف ما ترك ذكره من اللفظ والنية لاستقلال الكلام بدونه كقولك اعطيت زيدا فيقتصر على المفعول الاول ويحذف المفعول الثاني والاضمار ما ترك من اللفظ وهو مراد بالنية والتقدير كقوله تعالى واسأل القرية اي اهلها ترك ذكر الاهل وهو مراد لان سوال القرية محال انتهى • ومنها الاتيان بالضمير وهو اي الضمير ويسمى بالمضمر ايضا اسم كُني به عن متكلم او مخاطب او غائب تقدم ذكره بوجه ما فبقولهم اسم خرج حرف الخطاب وبقولهم كني به خرج لفظ المتكلم والمخاطب والغائب والمراد بالغائب غير المتكلم والمخاطب اصطلاحا فان الحاضر الذي لا يخاطب يكنى عنه بضمير الغائب وكذا يكنى عن الله تعالى بضمير الغائب وفي توصيف الغائب بقولهم تقدم احتراز عن الاسماء الظاهرة فانها كلها غيب لكن لا بهذا الشرط وقولهم بوجه مّا متعلق بتقدم اى تقدم ذكره بوجه مّا سواء كان التقدم لفظا بان يكون المتقدم ملفوظا تحقيقا مثل ضرب زيد غلامه او تقديرا مثل ضرب غلامه زيد او كان التقدم معنًى بان يكون المتقدم مذكورا من حيث المعنى لا من حيث اللفظ سواء كان ذلك المعنى مفهوما من لفظ بعينه نحو اعدلوا هو اقرب للتقوى فان مرجع ضمير هو العدل المفهوم من اعدلوا او من سياق الكلام نحو ولابويه الآية لانه لما تقدم ذكر الميراث دل على ان ثمه مورثا فكانه تقدم ذكره معنًى او كان التقدم حكما اى اعتبارا لكونه ثابتا في الذهن كما في ضمير الشان والقصة لانه انما جيء به من غير ان يتقدم ذكره قصدا لتعظيم القصة بذكرها مبهمة ليعظم وقعها في النفس ثم يفسرها فيكون ذلك ابلغ من ذكره اولا مفسرا وكذا الحال في ضمير نعم رجلا زيد وربه رجلا [قال السيد السند الشريف الجرجاني الاضمار قبل ذكر المرجع جائز في خمسة مواضع الاول في ضمير الشأن مثل هو زيد قائم وفي ضمير القصة نحو هي هند قائمة والثاني في ضمير رب نحو ربه رجلا والثالث في ضمير نعم نحو نعم رجلا زيد والرابع في تنازع الفعلين على مذهب اعمال الفعل الثاني نحو ضربني واكرمني زيد والخامس في بدل المظهر عن المضمر نحو ضربته زيدا انتهى] • اعلم ان الضمير يقابله الظاهر ويسمى مظهرا ايضا • قال الامام الرازي في التفسير الكبير الاسماء على نوعين مظهرة وهي الالفاظ الدالة على الماهية المخصوصة من حيث هي هي كالسواد والبياض والحجر والانسان ومضمرة وهي الالفاظ الدالة على شيء ما هو المتكلم او المخاطب او الغائب من غير دلالة على ماهية

ذلك المعين انتهى * التقسيم * للضمير تقسيمات الاول ينقسم الى متصل و منفصل فالمنفصل المستقل بنفسه اي في التلفظ غير محتاج الى كلمة اخرى قبله يكون كالجزء منها بل هو كالاسم الظاهر كانت في اما انت منطلقا و المتصل غير المستقل بنفسه في التلفظ اي المحتاج الى عامله الذي قبله ليتصل به و يكون كالجزء منه كالالف في ضربا كذا في الفوائد الضيائية ٭ و الثاني الى مرفوع و هو ما يكنى به عن اسم مرفوع كهو في فعل هو فانه كناية عن الفاعل الغائب و منصوب و هو ما يكنى به عن اسم منصوب نحو ضربت اياك فاياك كناية عن اسم منصوب و مجرور و هو ما يكنى به عن اسم مجرور نحو بك ٭ و الثالث الى البارز و المستكن المسمى بالمستتر ايضا فالبارز مالفظ به نحو ضربت و المستكن مانوي منه و لذا يسمى منويا ايضا نحو ضرب اي ضرب هو و المستكن اما ان يكون لازما اي لا يسند الفعل الا اليه و ذلك في اربعة افعال وهي افعل و نفعل و تفعل للمخاطب و افعل او غير لازم و هو ما يسند اليه عامله تارة و الى غيره اخرى كالمنوي في فعل و يفعل و في الصفات تقول ضرب زيد و ما ضرب الا هو و زيد ضارب غلامه و هند زيد ضاربته هي ٭ ثم اعلم ان الضمير المرفوع المتصل قد يكون بارزا و قد يكون مستكنا و اما ضمير المنصوب و المجرور المتصل فلا يكونان الا بارزين لان الاستتار من خواص المرفوع المتصل لشدة اتصاله بالعامل و انما قيد المرفوع بالمتصل لامتناع استتار المنفصل في العامل لانفصاله هذا كله خلاصة ما في الضوء و الحاشية الهندية الا ان فيها ان هذا التقسيم للمتصل و هكذا في الفوائد الضيائية و من انواع الضمير ضمير الشأن و القصة و هو ضمير غائب يتقدم الجملة و يعود الى ما في الذهن من شأن او قصة فان اعتبر مرجعه مذكرا سمي ضمير الشان و ان اعتبر مونثا سمي ضمير القصة رعاية للمطابقة نحو انه زيد قائم و تفسر ذلك الضمير لابهامه الجملة المذكورة بعده * فائدة * قد يوضع المظهر موضع المضمر و ذلك اي وضع المظهر موضع المضمر ان كان في معرض التفخيم جاز قياسا و الا فعند سيبويه يجوز في الشعر و يشترط ان يكون بلفظ الاول ٭ وعند الاخفش يجوز مطلقا و عليه قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع اجر من احسن عملا اي لا نضيع اجرهم كذا ذكر عبد الغفور في بحث المبتدأ والخبر ٭

الاضمار على شريطة التفسير هو عند النحاة حذف عامل الاسم بشرط تفسير ذلك العامل بما بعده و ذلك الاسم يسمى بالمضمر على شريطة التفسير و بالمضمر عامله على شريطة التفسير ثم ان ذلك الاسم قد يكون مرفوعا بفعل مضمر يفسره الظاهر نحو هل زيد خرج فارتفاع زيد بفعل مضمر يفسره الظاهر اي هل خرج زيد خرج و ليس ارتفاعه بالابتدأ لان هل يقتضي الفعل فلا يليه الاسم الا نادرا و هكذا حكم الاسم الواقع بعد لو وان و اذا وهلا و الا و نحو ذلك لما فيهما من اقتضاء الفعل و قد يكون منصوبا نحو قولك عبدَ الله ضربته فعبد الله منصوب باضمار فعل يفسره الظاهر بمعنى ضربت عبد الله ضربته هكذا في الضوء ٭

[فصل الطاء المهملة * الضبط في اللغة عبارة عن الجزم و في الاصطلاح اسماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه الذي اريد به ثم حفظه ببذل مجهوده و الثبات عليه بمذاكرته الى حين ادائه الى غيره كذا في الجرجاني •]

[الضابطة حكم كلي ينطبق على جزئيات و الفرق بين الضابطة و القاعدة ان القاعدة تجمع فروعا من ابواب شتى و الضابطة تجمعها من باب واحد هكذا في الفن الثاني من الاشباه و النظائر •]

[الضاعوط هو الكابوس كذا في حدود الامراض •]

[ضغط العين علة يجد العليل في وسط العين كانه جفاء ينضغط و يكون معه الم شديد و امتناع عن الحركة و يرمض و يدمع و محل هذه العلة الجلد به هكذا في حدود الامراض •]

[ضغط القلب بالفتح مرض يحس الانسان قلبه كانه يضغط و يعصر ثم يغشى عليه و يسيل من فمه لعاب كثير و سببه سوداء قليل يترشح على القلب كذا في حدود الامراض •]

فصل العين المهملة * الاضجاع بالجيم اسم الامالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الميم •

المضارع بكسر الراء عند اهل العروض اسم بحر من البحور المشتركة بين العرب و العجم و هو مفاعيلن فاعلاتن مفاعيلن مرتان كما في عنوان الشرف • و در عروض سيفي ميگويد اصل اين بحر مثمن است يعني مفاعيلن فاعلاتن چهار بار و مسدس هم مستعمل مى شود • و عند النحاة فعل يشبه الاسم باحد حروف نايت لفظا لوقوعه مشتركا بين الحال و الاستقبال و تخصيصه بالسين او سوف او اللام كما يقع الاسم مشتركا بين المعاني و تخصص احدها بالقرينـــة و معنى و استعمالا ايضا و صيغته يفعل و اخواته و طريقة اخذه من الماضي معروفه في الكتب النحوية و الصرفية • و قال البعض المضارع حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال كما في الوافي • و مضارع المضاف عندهم هو مشابه المضاف و يجيئ في فصل الفاء •

[ضفدع اللسان غدة صلبة تعرض تحت اللسان شبيهة بالضفدع ما يفيد دواء الاشقها فيخرج منها حجر صلب ذو خشونة كذا في حدود الامراض •]

الضلع بالكسر و سكون اللام و فتحها لغة صغير من عظام الجنب و يستعمل بمعنى الحاجب • و في اصطلاح المهندسين و المحاسبين يطلق على خط مستقيم من الخطوط المحيطة بالزوايا و بالسطوح ذوات الزوايا و على الجذر قالوا كل عدد يضرب في نفسه يسمى جذرا في المحاسبات و ضلعا في المساحة و ذلك لان اهل المساحة يسمون الخطوط المستقيمة المحيطة بالزوايا و بالسطوح ذوات الزوايا بالاضلاع و السطح المربع الذي زواياه قوائم و اضلاعه متساوية و هو الحاصل من ضرب ضلع من اضلاعه في نفسه فالمجذور في العدد بمنزلة السطح المربع و الجذر بمنزلة الضلع فبهذا الاعتبار يطلق الضلع على الجذر

والمربع على المجذور • اعلم ان الشكل الذي اضلاعه اربعة يسمى بذي الاضلاع الاربعة و الذي اضلاعه ازيد من الاربع يسمى بكثير الاضلاع فان احاطت به خمسة اضلاع يسمى ذا خمسة اضلاع فان كانت تلك الاضلاع متساوية يسمى المخمس و ان احاطت به ستة اضلاع فانكانت متساوية يسمى بالمسدس وقس على هذا الى العشرة ثم يقال بعد العشرة ذو احد عشر ضلعا و ذو اثني عشر ضلعا و هكذا الى غير النهاية سواء كانت تلك الاضلاع متساوية اولم تكن هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب • وضلع الكرة قد مر بيانه في لفظ السطح في فصل الحاء من باب السين •

فصل الفاء * **الضعف** بالفتح و الضم و سكون العين خلاف القوة و يسمى لا قوة ايضا وهو قسم من الاستعداد كما يجيئ • وعند اهل الصرف كون الكلمة بحيث يقع في ثبوتها كلام كما مر في لفظ الشاذ • و عند اهل المعاني ان يكون تأليف اجزاء الكلام على خلاف القانون النحوي المشهور فيما بين الجمهور و هو مخل بفصاحة الكلام و المراد بشهرته ظهوره على الجمهور فلا يرد ان قانون جواز الاضمار قبل الذكر ايضا مشهور فلا يكون مثل ضرب غلامه زيدا ضعيفا اذ كل من سمع قانون عدم الجواز سمع قانون الجواز لكن يرد على ما ذكروا ان العرب لم يعرف القانون النحوي فكيف يكون الخلوص عن مخالفة القانون النحوي معتبرا في مفهوم الفصاحة في لغتهم فالصواب ان يقال و علامة الضعف ان يكون تأليف اجزاء الكلام الخ كما في الاطول والفرق بينه و بين التعقيد اللفظي يجيئ في فصل الدال من باب العين• و در جامع الصنائع گويد ضعف تأليف آنكه لفظى را كه البته مقدم بايد داشت مؤخر كند و آنرا كه مؤخر بايد كرد مقدم كند مثاله • شعر • مجنون عشق را دگر امروز حالت است • اسلام دين ليلي و ذكر ضلالت است • مى بايست لفظ امروز را بر لفظ دگر مقدم ذكر كند انتهى • وعند المحدثين كون الحديث بحيث لا يوجد فيه شرط واحد او اكثر من شروط الصحيح او الحسن و ذلك الحديث يسمى ضعيفا • [و ضعف الحديث يكون تارة لضعف بعض الرواة من عدم العدالة او سوء الحفظ او تهمة في العقيدة و تارة بعلل اخرى مثل الارسال و الانقطاع و التدليس كذا في الجرجاني] و تتفاوت مراتب الضعف كمراتب الصحة و الحسن فاعلاها بالنظر الى طعن الراوي ما انفرد به الوضاع ثم المتهم به ثم الكذاب ثم الفاسق ثم فاحش الغلط ثم فاحش المخالفة ثم المختلط ثم المبتدع ثم مجهول العين او الحال وبالنظر الى السقط المعلق بحذف السند كله من غير ملتزم الصحة ثم المعضل ثم المرسل الجلي ثم الخفي ثم المدلس ولا انحصار في هذه المراتب هكذا في شرح النخبة • وقال القسطلاني الضعيف ما قصر عن درجة الحسن وتتفاوت درجاته في الضعف بحسب بعده من شروط الصحة و المضعف ما لم يجمع على ضعفه بل الضعف في متنه او سنده لبعضهم و تقوية للبعض الآخر و هو اعلى من الضعيف • وفي البخاري منه انتهى • [و الضعيف من اللغات ما انحط عن درجة الفصيح و المنكر منها

اضعف منه و اقل استعمالا بحيث انكره بعض ائمة اللغة و لم يعرفه و المتروك منها ما كان قديما من اللغات ثم ترك و لم يستعمل هكذا في كليات ابي البقاء *]

التضعيف هو عند المحاسبين زيادة عدد على نفسه كزيادة الاربعة على الاربعة التي تحصل منها ثمانية فذلك العدد يسمى مضعفا بالفتح والذي يحصل من تلك الزيادة يسمى حاصل التضعيف كالثمانية في المثال المذكور وقد يستعمل التضعيف بمعنى الضرب كما في بعض حواشي تحرير اقليدس والمضعف عند المحدثين عرفت قبيل هذا *

المضاعف اسم مفعول من ضاعف يضاعف هو في اصطلاح الصرفيين ان يجتمع الحرفان المتماثلان او المتقاربان في كلمة او كلمتين او التقى احد المثلين بالآخر في كلمة واحدة وقد افترق بينهما باحد المثلين الآخرين على سبيل التضايف اي الاختلاط و يقال له اصم ايضا لشدته كذا في بعض شروح المراح فقوله هو ان يجتمع الخ اشارة الى مضاعف الثلاثي وقوله التقى الخ اشارة الى مضاعف الرباعي و فيه مخالفة للمشهور و هو ان المضاعف في الثلاثي هو ما كرر فيه حرفان اصليان على ما مر في لفظ البناء لانه على هذا يكون مثل الوتد مضاعفا مع انه ليس مضاعفا على المشهور و يكون مثل قد جاء اشراطها ايضا مضاعفا و هو ليس بمضاعف على المشهور [و الحاصل ان المضاعف من الثلاثي مجردا او مزيدا فيه ما كان عينه و لامه من جنس واحد كرد و اعد و من الرباعي ما كان فاءه و لامه الاولى من جنس واحد وكذلك عينه ولامه الثانية من جنس واحد نحو زلزل و تقلقل كذا في الجرجاني *]

الاضافة هي عند النحاة نسبة شيئ الى شيئ بواسطة حرف الجر لفظا او تقديرا مرادا و الشيئ يعم الفعل و الاسم والشيئ المنسوب يسمى مضافا و المنسوب اليه مضافا اليه و قيد بواسطة حرف الجر احترازعن مثل الفاعل و المفعول نحوضرب زيد عمروا فان ضرب نسب اليهما لكن لا بواسطة حرف الجر واللفظ بمعنى الملفوظ مثاله مررت بزيد فان مررت مضاف و زيد مضاف اليه و التقدير بمعنى المقدر مثاله غلام زيد فان الغلام مضاف بتقدير حرف الجر الى زيد اذ تقديره غلام لزيد و قولنا مرادا حال اي حال كون ذلك التقدير اي المقدر مرادا من حيث العمل بابقاء اثره و هو الجر فخرج منه قمت يوم الجمعة فانه و ان نسب اليه قمت بالحرف المقدر و هو في لكنه غير مراد اذ لواريد لانجر و كذا ضربته تأديبا و هذا مبني على مذهب سيبويه و المصطلح المشهور فيما بينهم ان الاضافة نسبة شيئ الى شيئ بواسطة حرف الجرتقديرا وبهذا المعنى عدت في خواص الاسم و شرط الاضافة بتقدير الحرف ان يكون المضاف اسما مجردا عن التنوين و هذه قسمان معنوية اي مفيدة معنى في المضاف تعريفا اذا كان المضاف اليه معرفة اوتخصيصا اذا كان نكرة و تسمى اضافة محضة ايضا و علامتها ان يكون المضاف غير صفة مضافة الى معمولها سواء كان ذلك المعمول فاعلها او مفعولها قبل الاضافة كغلام زيد و كريم البلد

و هي بحكم الاستقراء اما بمعنى اللام فيماعدا جنس المضاف اليه وظرفه نحو غلام زيد و اما بمعنى من في جنس المضاف نحو خاتم فضة و اما بمعنى في في ظرفه نحو ضرب اليوم و اضافة العام من وجه الى الخاص من وجه اضافة بيانية بتقدير من كخاتم فضة و اضافة العام مطلقا الى الخاص مطلقا اضافة بيانية ايضا الا انه بمعنى اللام عند الجمهور وبمعنى من عند صاحب الكشاف كشجر الاراك و لفظية اي مفيدة للخفة في اللفظ و تسمى غير محضة ايضا وعلامتها ان يكون المضاف صفة مضافة الى معمولها مثل ضارب زيد وحسن الوجه وحرفها ما هو ملايمها اي ما يتعدى به اصل الفعل المشتق منه المضاف نحو راغب زيد فانه مقدر بالى اي راغب الى زيد اذا جعلت اضافته الى المفعول و ليست منها اضافة المصدر الى معموله خلافا لابن برهان و كذا اضافة اسم التفضيل ليست منها خلافا للبعض • اعلم ان القول بتقدير حرف الجر في الاضافة اللفظية هو المصرح به في كلام ابن الحاجب لكن القوم ليسوا قائلين بتقدير الحرف في اللفظية فعلى هذا تعريف الاضافة لا يشتملها نفي تقسيم الاضافة بتقدير الحرف الى اللفظية و المعنوية خدشة و قد تكلف البعض في اضافة الصفة الى مفعولها مثل ضارب زيد بتقدير اللام تقوية للعمل اي ضارب لزيد و في اضافتها الى فاعلها مثل الحسن الوجه بتقدير من البيانية فان ذكر الوجه في قولنا جاءني زيد الحسن الوجه بمنزلة التمييز فان في اسناد الحسن الى زيد ابهاما فانه لا يعلم ان اي شيء منه حسن فاذا ذكر الوجه فكانه قال من حيث الوجه هكذا يستفاد من الكافية و شروحه و الارشاد و الوافي • وعند الحكماء يطلق بالاشتراك على ثلثة معان • الاول النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة أخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها تعقل بالقياس الى البنوة و انها اي البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة وهي بهذا المعنى تعد من المقولات من اقسام مطلق النسبة فهي اخص منها اي من مطلق النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن مثلا حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هي الاين و اذا نسبناه الى المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل اضافة لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى هي كون الشيء ذا مكان اي متمكنا فيه فالمكانية و المتمكنية من مقولة الاضافة و حصول الشيء في المكان نسبة معقولة بين ذات الشيء و المكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة أخرى فليس من هذه المقولة فاتضح الفرق بين الاضافة و مطلق النسبة و تسمى الاضافة بهذا المعنى مضافا حقيقيا ايضا • و الثاني المعروض لهذا العارض كذات الاب المعروضة للابوة • و الثالث المعروض مع العارض و هذان يسميان مضافا مشهوريا ايضا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلثة معان العارض وحده و المعروض وحده و المجموع المركب منهما كذا في شرح المواقف لكن في شرح حكمة العين ان المضاف المشهوري هو المجموع المركب حيث قال و المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة كالابوة و البنوة وهو الحقيقي و على المركب منها و من معروضها و هو المضاف المشهوري كالاب و الابن

و على المعروض وحده انتهى • قال السيد السند في حاشيته الظاهر ان اطلاق المضاف على المعروض من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن المعروضية لايقال فما الفرق بينه و بين المشهوري لانا نقول العارض مأخوذ ههنا بطريق العروض و هناك بطريق الجزئية • فان قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات و الابوة معا و الا لم يصدق عليه الحيوان • قلت المضاف المشهوري هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه و الابوة داخلة في المفهوم و ان كانت خارجة عما صدق عليه • و التفصيل ان الابوة مثلا يطلق عليها المضاف لا لانها نفس مفهومه بل لانهـا فرد من افراده فله مفهوم كلي يصدق على هذه الاضافات و لذا اعتبرت الابوة مع الذات المتصفة بهـا مطلقة او معينة و يحصل مفهوم مشتمل على الاضافة الحقيقية و عيّن بازائه لفظ الاب اطلق المضاف عليه لا لانها مفهومه بل لانه فرد من افراد مفهومه فله معنى كلي شامل لهذه المفهومات المشتملة على الاضافات الحقيقية ثم اذا اعتبر معروض الاضافات على الاطلاق من حيث هي معروضات و عيّن لفظ بازائه حصل له مفهوم ثالث مشتمل على المعروض و العارض على الاطلاق لا يصدق على الابوة و لا على مفهوم الاب بل على الذات المتصفة بها فكما ان مفهوم الاب مع تركبه من العارض و المعروض لا يصدق الا على المعروض من حيث هو معروض فكذلك المفهوم الثالث للمضاف و انكان مركبا من العارض و المعروض على الاطلاق لا يصـدق الا على المعروض من حيث هو معروض فقد ثبت ان المضاف يطلق على ثلثة معان و ارتفع الاشكال انتهى • تنبيه • قولهم المضاف ما تعقل ماهيته بالقياس الى الغير لايراد به انه يلزم من تعقله تعقل الغير اذ حينئذ تدخل جميع الماهيات البينة اللوازم في تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم الابتعقل الغير اى هو في حد نفسه بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها و اذا قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج سائر النسب و بقي التعريف متناولا للمضاف الحقيقي و احد القسمين من المشهوري اعنى المركب و اما القسم الآخر منه اعنى المعروض وحده فليس لهم غرض يتعلق به في مباحث الاضافة و لو اريد تخصيصه بالحقيقي قيل ما لا مفهوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذي سبق فان المركب مشتمل على شيء آخر كالانسان مثلا * التقسيم * للاضافة تقسيمات • الاول الاضافة اما ان تتوافق من الطرفين كالجوار و الاخوة و اما ان تتخالف كالابن و الاب و المتخالف اما محدود كالضعف و النصف اولا كالاقل و الاكثر • و الثاني انه قد تكون الاضافة بصفة حقيقية موجودة اما في المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق و جمال المعشوق و كلواحد من العاشقية و المعشوقية انما يثبت في محلها بواسطة صفة موجودة فيه و اما في احدهما فقط كالعالمية فانها بصفة موجودة في العالم و هو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية من غير ان تكون له صفة موجودة تقتضي اتصافه به و قد لاتكون بصفة حقيقية اصلا كاليمين و اليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية بها صار متيا منا و كذا المتياسر • و الثالث قال ابن سينا تكاد تكون الاضافات

منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالمعادلة فكالمجاورة والمشابهة والمماثلة والمساواة واما التي بالزيادة فاما من الكم وهو الظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان العقل يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس ٭ والرابع الاضافة قد تعرض المقولات كلها بل الواجب تعالى ايضا كالاول فالجوهر كالاب والابن والكم كالصغير والكبير والكيف كالاحر والابرد والمضاف كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدام والاحداث والوضع كالاشد انحناء او انتصابا والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا * فائدة * قد يكون لها من الطرفين اسم مفرد مخصوص كالابوة والبنوة او من احدهما فقط كالمبدئية اولايكون لها اسم مخصوص لشيئ من طرفيها كالاخوة * فائدة * قد يوضع لهـــا ولموضوعها معا اسم فيدل ذلك الاسم على الاضافة بالتضمن سواء كان مشتقا كالعالم اوغير مشتق كالجناح وزيادة توضيح المباحث في شرح المواقف ٭

التضايف كون الشيئين بحيث لا يمكن تعقل كلواحد منهما الا بالقياس الى الآخر كذا في المطول في بحث الوصل والفصل [وقيل كون الشئين بحيث يكون تعلق كل واحد منهما سببا لتعلق الآخر به كالابوة والبنوة ومآل التعريفين واحد والمتضايفان هما المتقابلان الوجوديان اللذان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخراو يقال بحيث يكون تعلق كل منهما سببا لتعلق الآخربه كذا في الجرجاني ٭]

المضاف قد عرفت معناه في ضمن ذكر لفظ الاضافة [وهو ان المضاف كل اسم اضيف الى اسم آخر فان الاول يجر الثاني ويسمى الجار مضافا والمجرور مضافا اليه والمضاف اليه كل اسم نسب اليه شيئ بواسطة حرف الجر لفظا نحو مررت بزيد او تقديرا نحو غلام زيد وخاتم فضة مرادا واحترز بقوله مرادا عن الظرف نحو صمت يوم الجمعة فان يوم الجمعة نسب اليه شيئ وهو صمت بواسطة حرف الجر وهو في وليس ذلك الحرف مرادا والا لكان يوم الجمعة مجرورا الا ان يقال انه منصوب بنزع الخافض نحو اتيتك خفوق النجم اي وقت خفوق النجم كذا في الجرجاني] واما المشبه بالمضاف ويقال له المضارع للمضاف ايضا فهو عند النحاة عبارة عن اسم تعلق به شيئ هو من تمام معناه اي يكون ذلك الشيئ من تمام ذلك الاسم معنًى لا لفظا فخرج الاسم الذي يتم بشيئ لفظا كالمضاف والتثنية والجمع والاسم المنون ومعنى التمامية معنًى ان ذلك الاسم لا يفيد ما قصد منه تاما بدون ضمه اما ان لايفيد بدونه شيئا كما في يا ثلثة وثلثين اويفيد معنى ناقصا كما في يا طالعا جبلا ويا حليما لا تعجل لكون النسبة الى المعمول والصفة معتبرة معه وتلك لاتحصل الا بذكرهما الاترى ان المقصود بالنداء في يا طالعا جبلا ليس مطلق الطالع بل طالع الجبل وفي يا حليما لا تعجل ليس مطلق

الحليم بل الحليم الموصوف بعدم العجلة • قال في العباب الذي يدل على ان الصفة من تمام الموصوف انك اذا قلت جاءني رجل ظريف وجدت دلالة لاتجدها اذا قلت جاءني رجل لان الاول يفيد الخصوص دون الثاني فمشابه المضاف ثلثة اقسام لان ذلك الشيئ الذي تعلق بمشابه المضاف معنًى اما معمول له نحو يا خيرا من زيد و يا طالعا جبلا و يا مضروبا غلامه و يا حسنا وجه اخيه فاسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و نحوها من الصفات مع معمولاتها من قبيل المشابه للمضاف و اما معطوف عليه عطف النسق على ان يكون المعطوف والمعطوف عليه اسما لشيئ واحد سواء كان علما نحو يا زيد او عمرو اذا سميت شخصا بذلك المجموع او لم يكن نحو يا ثلثة وثلثين لان المجموع اسم لعدد معين و انتصب الجزء الاول للنداء و الثاني بناء على الحال السابق اعني متابعة المعطوف للمعطوف عليه في الاعراب و ان لم يكن فيه معنى العطف وهذا كخمسة عشر الا انه لم يركب لفظه تركيبا امتزاجيا بل ابقي على حالة العطف فلا فرق في مثل هذا بين ان يكون علما اولا فانه مضارع للمضاف لارتباط بعضه ببعض من حيث المعنى كما في ياخيرا من زيد و هذا ظاهر مذهب سيبويه • و قال الاندلسي و ابن يعيش هو انما يضارع المضاف اذا كان علما و اما اذا لم يكن علما فلا فلا يقال عندهما في غير العلم يا ثلثة و ثلثين بل يا ثلثة و الثلثون كيازيد و الحارث هذا اذا قصدت جماعة معينة ويقال يا ثلثة و ثلثين اذا قصدت جماعة غير معينة و الاول اولى اي قول سيبويه لطول المنادى قبل النداء و ارتبـــاط بعضه ببعض من حيث المعنى و انما قيد المعطوفان بكونهما اسما لشيئ واحد اذ لو لم يكن كذلك لم يكن شبها للمضاف لجواز جعله مفردا معرفة لاستقلاله نحو يا رجل و امرأة • واما نعت هو جملـــة او ظرف نحو يا حافظا لاينسي و الا يا نخلة من ذات عرق و اما المنعوت بالمفرد نحو يا رجلا صالحا فليس مما ضارع المضاف على الصحيح و هذا القسم الثالث لا يعتبر في باب النداء لا مطلقا و ذلك لان الصفة بمنزلة الجزء من الموصوف في كون مجموعهما اسما لشيئ واحد و هو الذات الموصوفة كما في يا ثلثة و ثلثين في العدد بخلاف سائر التوابع من البدل و عطف البيان و التأكيد فلا يجوز ان يكون المنادى المتبوع لها مضارعا للمضاف فالمنعوت باعتبار خروج النعت عنه غير داخل في تعريف شبه المضاف و باعتبار كونه كالجزء منه داخل في تعريفه فاذا كان النعت جملة او ظرفا فهو مما ضارع المضاف في باب المنادى لا ما اذا كان مفردا لان نحو يا حافظا لا ينسي من باب نداء الموصوف بتقدير انه كان موصوفا بالجملة قبل النداء فكان مضارعا للمضاف كالمعطوف عليه قبل النداء لامتناع تعريف صفته اذ الجملة لا تتعرف بحال فعند قصد التعريف في المنادى الموصوف بالجملة لابد من هذا التقدير لئلا يلزم توصيف المعرفة بالنكرة بخلاف الموصوف بالمفرد فان قصد التعريف فيه لا يحوج الى جعله من باب نداء الموصوف حتى يكون مما ضارع المضاف لامكان تعريف صفته بادخال اللام بان يقال يارجل الصالح فاشتراط الجملة في كون المنادى المنعوت

شبيها للمضاف انما هو ليرتفع احتمال كونه كما هو اصله فيتأكد جانب الجزئية و تتحقق المشابهة بلا ريب فان المعتبر الشبه بالمضاف لاشبه الشبه بخلاف المنعوت بالمفرد • فان قيل فليجعل الجملة صلة الذي بتقدير يا حافظا الذي لاينسى حتى لايضطر الى جعله من باب نداء الموصوف قبل النداء موضع الاختصار الاترى الى الترخيم وحذف حرف النداء و في ذكر الموصول اطالة و من ههنا ظهر الفرق بين جعل الموصوف بالجملة و الظرف شبيها للمضاف في باب المنادى دون باب لا لنفي الجنس فلا يقال لا حليما لا يعجل بل لا حليم لايعجل لتحقق الشبه بتأكد جانب الجزئية في الاول دون الثاني واندفع ما قيل ان معنى تماميته في تعريف شبه المضاف ان ذلك الشيئ من تمامه في اعتباراتهم لداعٍ معنوي كما في القسمين الاولين او لاضطراري كما في القسم الثالث لان كونه من تمامه في اعتباراتهم لا يخلو من ان يكون من حيث المعنى او من حيث اللفظ و الثاني باطل فتعين الاول هذا كله خلاصة ما حققه المولوي عبد الغفور وعبد الحكيم و الهداد في حواشي الكافية •

فصل القاف * ضيق النفس عند الاطباء هو الربو كما في القانونچة • وفي الاقسرائي ضيق النفس عبارة عن ان لايجد الهواء المتصرف فيه بالتنفس منفذا الاضيقا لايجري فيه الا قليلا قليلا واما الآفة في النفس لآفة العصب و الحجاب فالاولى ان يعدّ من باب عسر النفس لا من ضيقه اذ المراد بضيقه ان يكون لآفة سببها ضيق المجرى وآفة العصب و الحجاب ليست من ضيقه في شيئ و ضيق النفس اعم من الخناق في الوجود • و اما الربو فهو عسر في النفس يشبه نفس صاحبها نفس المتعب وهو ان لا يخلو عن سرعة وتواتر وصغر سواء كان معه اولا هذا كلام الشيخ و السمرقندي لم يفرق بين ضيق النفس و البهر وجعل الالفاظ الثلثة مترادفة • [وفي حدود الامراض قال القرشي اذا كان دخول الهواء عند الاستنشاق وخروجه عند رد النفس كانما هو في منفذ ضيق قيل له ضيق النفس انتهى •]

التضييق عند اهل المعاني هو ايجاز التقدير ويجيئ في فصل الزاء المعجمة من باب الواو •

فصل الكاف * الضحك بالكسر و الفتح و سكون الحاء و بكسرتين و بفتح الاول وكسر الثاني كما في المنتخب [وهو كيفية غير راسخة تحصل من حركة الروح الى الخارج دفعة بسبب تعجب يحصل للضاحك كذا في الجرجاني • وفي كليات ابى البقاء ان القهقهة هي بدو نواجذه مع صوت والضحك بلا صوت و التبسم دون الضحك نظير ذلك النوم و النعاس و السنة • و قيل انبساط الوجه بحيث يظهر الاسنان من السرور ان كان بلا صوت فتبسم و ان كان بصوت يسمع من بعيد فقهقهة و الا فضحك انتهى] قيل هو و القهقهة مترادفان وهو ان يقول قه قه الا ان الاكثرين على ان الضحك هو ما يكون مسموعا له فقط و القهقهة ما يكون مسموعا له و لغيره و ما لا يكون مسموعا له و لغيره يسمى تبسما كذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي • و الضاحك اسم فاعل من الضحك بمعني خندده كننده وضاحكة يكي

از چهار دندان که از پس و پیش بود و ضواحك جمع ضاحكه و ويرا ضاحكه ازان جهت گويند كه در خنده پيدا ميشوند كذا في بحر الجواهر • و ضاحك نزد اهل رمل اسم شكلى است كه آنرا لحيان نيز گويند بدين صورت •

[الضحكة على وزن الصفرة من يضحك عليه الناس وبوزن الهمزة من يضحك هو على الناس كذا في الجرجاني •]

فصل اللام * الضلالة مقابل الاهتداء كما ان الاضلال مقابل الهداية و يجيئ في فصل الياء من باب الهاء •

[الضلال في مقابلة الهدي و الغي في مقابلة الرشد يقال ضل بعيري و لا يقال غوي و الضلال ان لا يجد السالك الى مقصده طريقا اصلا و الغواية ان لا يكون له الى المقصد طريق مستقيم • و قيل الضلال ان تخطئ الشيئ في مكانه و لم تهتد اليه و النسيان ان تذهب عنه بحيث لا يخطر ببالك • و قيل الضلال العدول عن الطريق المستقيم ويضاده الهداية • و قيل فقدان مايوصل الى المطلوب • و قيل هي سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب فالهداية انما تتحقق بسلوك طريق واحد مستقيم لان الطريق المستقيم واحد و الضلالة من وجوه شتى لان خلاف المستقيم متعدد هكذا في كليات ابى البقاء •]

[الضال المملوك الذي ضل الطريق الى منزل مالكه من غير قصد بخلاف الآبق فانه الذي فرّ من منزل المالك قصدا كذا في الجرجاني •]

[فصل الميم * الضمة هي عبارة عن تحريك الشفتين بالضم عند النطق فيحدث من ذلك صوت خفي مقارن للحرف ان امتد كان واوا وان قصر كان ضمة و الفتحة عبارة عن فتح الشفتين عند النطق بالحروف و حدوث الصوت الخفي الذي يسمى فتحة وكذا القول في الكسرة و السكون عبارة عن خلو العضو عن الحركات عند النطق بالحروف ولا يحدث بغير الحرف صوت فينجزم عند ذلك اي ينقطع فلذلك يسمى جزما اعتبارا بانجزام الصوت و هو انقطاعه و سكونا اعتبارا بالعضو الساكن فقولهم ضم و فتح و كسر هو من صفة العضو و اذا سميت ذلك رفعا و نصبا و جرا و جزما فهو من صفة الصوت و عبّروا عن هذه بحركات الاعراب لانه لا يكون الا بسبب و هو العامل كما ان هذه الصفات انما تكون بسبب و هو حركة العضو و عبّروا عن احوال البناء بالضمة و الفتحة و الكسرة و السكون لانه لا يكون بسبب اعنى بعامل كما ان هذه الصفات يكون وجودها بغير آلة و الضمة و الفتحة و الكسرة بالتاء واقعة على نفس الحركة لا يشترط كونها اعرابية او بنائية لكنها اذا اطلقت بلا قرينة يراد بها الغير الاعرابية و يسمى ايضا رفعا و نصبا و جرا اذا كانت اعرابية كما عرفت و لا يختص بها بل معناها شامل للحروف الاعرابية ايضا • قال بعضهم الضم و الفتح و الكسر مجردة عن التاء القاب البناء و الوقف و السكون يختص بالبنائي و الجزم بالاعرابي

و سمى سيبويه حركات الاعراب رفعا و نصبا و جرا و جزما و حركات البناء ضما و فتحا و كسرا ووقفا فاذا قيل هذا الاسم مرفوع او منصوب او مجرور علم بهذه الالقاب ان عاملا عمل فيه يجوز زواله و دخول عامل يعمل خلاف عمله هكذا في كليات ابى البقاء *]

فصل النون * الضمان بالفتح و تخفيف الميم هو الكفالة كما يجيئ في فصل اللام من باب الكاف [و الصحيح ان الضمان اعم من الكفالة لان من الضمان ما لا يكون كفالة كما يظهر من تفسير ضمان الغصب و هو عبارة عن رد مثل الهالك ان كان مثليا او قيمته ان كان قيميا و تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب و هو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و تقديره بالقيمة ثابت بالسنة و هو قوله عليه الصلوٰة و السلام من اعتق شقصا له في عبد قوّم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا و كلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين هكذا في كليات ابى البقاء *]

[ضمان الدرك و هو التزام تخليص المبيع عند الاستحقاق او رد الثمن الى المشتري بان يقول تكفلت بما يدركك في هذا البيع كذا فى الجرجاني *]

[ضمان الرهن و هو كونه مضمونا بالاقل من الدين او القيمة كذا فى الجرجاني *]

[ضمان المبيع و هو كونه مضمونا بالثمن سواء كان مثل القيمة او اقل او اكثر كذا فى الجرجاني *]

مضمون الجملة عند النحاة قد يراد به مصدر تلك الجملة المضاف الى الفاعل اى فيما اذا كان مناط الفائدة نسبة المسند الى الفاعل فمضمون قام زيد مثلا قيام زيد و الى المفعول اي فيما اذا كان مناط الفائدة النسبة الايقاعية فمضمون ضرب زيد على البناء للمفعول ضربُ زيد بمعنى مضروبية زيد و المصدر المقيد بالحال فيما اذا كان مناط الفائدة الحال نحو اصحب مع زيد مسرورا فاما ان تنفعه او ينفعك فان مضمون الجملة هنا صحبة زيد وقت السرور فاحفظه فانه من المواهب الدقيقة الجليلة هكذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية في بحث المفعول المطلق و قد يراد به ما يفهم من الجملة و لم تكن الجملة موضوعة له كالاعتراف المفهوم من قولنا له عليّ الف درهم و الحق المفهوم من قولنا زيد قائم كذا ذكر ابو البقاء في حاشية الفوائد الضيائية في هذا المقام *

مضمون اللغتين نزد بلغاء آنست كه كاتب يا شاعر كلامى آرد كه متضمن دو لغت باشد يعنى در دو زبان توان خواند مثال * شعر * بهاي خانَ داري با بها كن * هوا داري و ناداني رها كن * معنى فارسي ظاهر است اما معني عربي اينكه بها نام شخصى است مضاف بسوي ياء متكلم يعني بهاي من خانَ

داري يعني خيانت كرد درسراي من با بها كن يعني بردر سراي من باش هوا داري يعني فرود آمد درسراي من ونادانى يعني ندا كرد مرا رها كن يعني پس سراي باش كذا في مجمع الصنائع وامير خسرو دهلوي قدس سره اين را بدين الرويتين مسمى ساخته و فرق ميان اين و ميان ذو المعنيين غامض آنست كه اينجا تمام تركيب متضمن دو لغت است و انجا تضمن دو لغت در يك لفظ است چنانكه در جامع الصنائع گفته •

التضمين عند اهل العربية يطلق على معان • منها اعطاء الشيء معنى الشيء وبعبارة اخرى ايقاع لفظ موقع غيره لتضمنه معناه ويكون في الحروف و الافعال وذلك بان تضمن حرف معنى حرف او فعل معنى فعل آخر و يكون فيه معنى الفعلين معا و ذلك بان يأتي الفعل متعديا بحرف ليس من عادته التعدي به فيحتاج الى تأويله اوتأويل الحرف ليصح التعدي به و الاول تضمين الفعل و الثاني تضمين الحرف و اختلفوا ايهما اولى فقال اهل اللغة وقوم من النحاة التوسع في الحروف لانه في الافعال اكثر مثاله عينا يشرب بها عباد الله فيشرب انما يتعدى بمن فتعديته بالباء اما على تضمينه معنى يروي و يتلذذ او تضمين الباء معنى من واما في الاسماء فان تضمين اسم بمعنى اسم لافادة معنى الاسمين معا نحو حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق ضمن حقيق معنى حريص ليفيد انه محقوق بقول الحق و حريص عليه وهو اي التضمين مجاز لان اللفظ لم يوضع للحقيقة و المجاز معا فالجمع بينهما مجاز كذا في الاتقان في نوع الحقيقة و المجاز لكن في چلپي التلويح في الخطبة و في چلپي المطول في بحث تقديم المسند ما يخالف ذلك حيث قال التضمين ان يقصد بلفظ معناه الحقيقي و يراد معه معنى آخر تابع له بلفظ آخر دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته فاللفظ في صورة التضمين مستعمل في معناه الحقيقي و المعنى الآخر مراد بلفظ آخر كيلا يلزم الجمع بين الحقيقة و المجاز فتارة يجعل المذكور اصلا و المحذوف حالا و تارة يعكس • فان قلت اذا كان المعنى الآخر مدلولا عليه بلفظ آخر محذوف لم يكن في ضمن المذكور فكيف قيل انه متضمن اياه • قلت لما كان مناسبة المعنى المذكور بمعونة ذكر صلة قرينة على اعتباره جعل كانه في ضمنه انتهى • ومنها حصول معنى في لفظ من غير ذكر له باسم هو عبارة عنه و هو من انواع الايجاز • قال القاضي ابو بكر و هو نوعان احدهما ما يفهم من البينة كقولك معلوم فانه يوجب انه لابد له من عالم وثانيهما من معنى العبارة كقوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم فانه تضمن تعليم الاستفتاح في الامور باسمه تعالى على جهة التعظيم له و التبرك باسمه كذا في الاتقان في نوع الايجاز و الاطناب • ومنها ان يكون ما بعد الفاصلة متعلقا بها اى بتلك الفاصلة كقوله تعالى و انكم لتمرون عليهم مصبحين و بالليل وهو و ان كان عيبا في النظم و لكنه ليس بعيب في النثر كذا في الاتقان في نوع الفواصل فالتضمين كما يكون في النثر كذلك يكون في النظم بان يكون ما بعد القافية متعلقا بها و يؤيده ما في وقع المدارك في

تفسير سورة قريش ان التضمين في الشعر هو ان يتعلق معنى البيت بالذي قبله تعلقا لا يصح الا به ودر جامع الصنائع گويد يكي از عيوب نظم است تضمين و آن بيتى نويسند كه مفيد معني تمام باشد بى لفظ قافيه بعده قافيه كه بضرورت ميبايد آورد لفظى آرد كه متعلق بيت دوم بود مثاله • شعر • اي تو سلطان نيكوان و منت • بنده گشته بديده و سر تو • هيچ وقتى مرا نگفت بلطف • شاد باش اي شهى ز خلق نكو • لفظ تو كه قافيهٔ بيت اول است متعلق بيت دوم شده • و فرق ميان تضمين و حامل موقوف همين است كه درو لفظ قافيه متعلق است و در حامل موقوف بيت تمام متعلق باشد • ومنها ادراج كلام الغير في اثناء كلامه لقصد تأكيد المعنى او تركيب النظم و هذا هو النوع البديعي قال ابن ابى الاصبع و لم اظفر فى القرآن بشيئ منه الا في موضعين تضمّنا فصلين من التورٰة و الانجيل قوله و كتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس الآية و قوله محمد رسول الله الآية و مثّله ابن النقيب وغيره بايداع حكايات المخلوقين كقوله تعالى حكاية عن الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها وعن المنافقين انؤمن كما آمن السفهاء و قالت اليهود وقالت النصارى و كذلك ما اودع فيه من اللغات الاعجمية كذا فى الاتقان في نوع بدائع القرآن • وفى المطول فى الخاتمة التضمين ان يضمن الشعر شيئا من شعر الغير بيتا كان او ما فوقه او مصراعا او مادونه مع التنبيه عليه اي على انه من شعر الغير ان لم يكن ذلك مشهورا عند البلغاء وان كان مشهورا فلا احتياج الى التنبيه و بهذا يتميز عن الاخذ و السرقة و هذا هو الاكثر وقد يضمّن الشاعر شعره شيئا من قصيدته الاخرى فالاحسن ان يقال هو ان يضمن الشعر شيئا من شعر آخر الخ وربما سمي تضمين البيت و ما زاد على البيت استعانة و تضمين المصراع فما دونه ايداعا ورفوا و اما تسميته بالايداع فلان الشاعرقد اودع شعره شيئا من شعر الغير و هو بالنسبة الى شعره قليل مغلوب و اما تسميته بالرفو فلانه رفا خرق شعره بشعر الغير • واعلم ان تضمين مادون البيت ضربان احدهما ان يتم المعنى بدون تقدير الباقي كقول الحريري يحكي ما قاله الغلام الذي عرضه ابو زيد للبيع • شعر • على انى سانشد عند بيعي • اضاعوني و اىّ فتًى اضاعوا • المصراع الثاني للعرجي و المعنى تام بدون التقدير و معنى الانشاد ذكر شعر الغير ففيه تنبيه على ان المصراع من شعر الغير وثانيهما ان لا يتم بدونه كقول الشاعر • شعر • كنا معا امس في بؤس نكابده • والعين و القلب منّا في قذى و اذى • و الآن اقبلت الدنيا عليك بما • تهوى فلا تنس ان الكرام اذا • اشار الى بيت ابي تمام و لابد من تقدير الباقي منه • لان المعنى لا يتم بدونه واعلم ايضا انه لا يضر فى التضمين التغير اليسير لما قصد تضمينه كقول البعض في يهودي به داء الثعلب • شعر • اقول لمعشر غلطوا و غضوا • من الشيخ الرشيد و انكروه • هو ابن جلا و طلاّع الثنايا • متى يضع العمامة يعرفوه • فالبيت لسحيم بن وثيل و اصله انا ابن جلا وطلاع الثنايا متى اضع العمامة يعرفوني • و احسن التضمين مازاد على الاصل بنكتة اي يشتمل البيت

او المصراع في شعر الشاعر الثاني على لطيفة لا توجد في شعر الشاعر الاول كالتورية و التشبيه و الامثلة كلها تطلب من المطول • ومنهــا ان يجيئ قبل حرف الروي او ما في معنــاه ما ليس بلازم في القافية او السجع مثل التزام حرف او حركة تحصل القافية او السجع بدونها و يسمى ايضا بالتشديد و الاعنات و الالتزام و لزوم ما لا يلزم و هذا المعنى من المحسنات اللفظيــة و المراد بما في معنى حرف الروي الحرف الذي وقع في فواصل الفقر موقع حرف الروي في قوافي الابيات و ايضا المراد ان يجيئ ذلك في بيتين او اكثر او قرينتين اواكثر والا ففي كل بيت يجيئ قبل حرف الروي ماليس بلازم في القافية مثلا قول الشاعر • شعر • قفا نبك من ذكرى حبيب و منزل • بسقط اللوى بين الدّخول فحومل • قد جاء قبل اللام ميم مفتوحة وهو ليس بلازم في القافية و انما يتحقق الالتزام لوجيئ بها في البيت الثاني ايضا ومثال التزام حرف مع حركة في النثر قوله تعالى فاما اليتيم فلا تقهر و اما السائل فلا تنهر فانه التزم فيها الهاء المفتوحة قبل الراء التي بمنزلة حرف الروي و قوله فلا اقسم بالخنّس الجوار الكنّس فانه التزم فيها النون المشددة قبل السين و مثال التزام حرفين مع الحركات فيه قوله تعالى و الطور و كتاب مسطور و مثال التزام ثلثة احرف معهــا قوله تعالى تذكروا فاذا هم مبصرون و اخوانهــم يمدونهم في الغي ثم لا يقصرون و مثــال التزام الحرف بدون الحركة فيه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر و ان يروا آية يقولو سحر مستمر و مثــال التزام حركة بدون الحرف فيه قوله تعالى قل هو الله احد الله الصمد وعلى هذا القياس امثلة الشعر • فان قلت ذكر في الايضاح ان ذلك قد يكون في غير الفاصلتين ايضا كقول الحريري ما اشتار العسل من اختار الكسل فانه كما التزم في العسل والكسل الفاصلتين السين كذلك التزم التاء في اشتار و اختار فهل يدخل مثــل ذلك في التفسير المذكور قيل يحتمل ان يراد بكون الملتزم قبل حرف الروي او ما في معنــاه اعم من ان يكون ذلك الملتزم في حروف القافية او الفاصلة او في غيرها لان جميع ما في البيت او القرينة يصدق عليه انه قبل حرف الروي او ما في معنــاه لكن هذا بعيد جدا و الظاهر ان الالتــزام انما يطلق على ما كان في القافية او الفاصلــة لانهم فسروه بان يلتزم المتكلم في السجع او التقفية قبل حرف الروي ما لا يلزم من مجيئ حركة او حرف بعينه او اكثر فمعنى ما في الايضاح ان مثل هذا الاعتبار الذي يسمى بالالتزام قد يجيئ في كلمات الفقر او الابيات غير الفواصل او القوافي هكذا يستفاد من المطول و الاتقان •

تضمين المزدوج نزد اهل بديع چنانست كه در بيتي يا نثري دو لفظ يا سه لفظ و يا بيشتر الفاظ متوازن پيش از قافيه در حشو بيت آرد و يا پيش از سجع مثاله • بيت • در زلف تو چند بند باشم • بكشاي رخ و خلاص فرما • چند و بند مزدوج اند • كذا في جامع الصنائع [و در قرآن است و جئتك من سبأ بنبأ و در حديث است و المؤمنون هينون لينون و در شعر است • بيت •

تعوّد رسم الوهب و النهب في الصبا • و هذان وقت العطف و العنف دأبه • كذا في الجرجاني •]

الضنائن هم الخصائص من اهل الله تعالى الذين يضن بهم لنفاستهم عنده تعالى كما قال عليه الصلوٰة و السلام انّ لله ضنائن من خلقه البسهم النور الساطع يحييهم في عافية و يميتهم في عافية كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

فصل الياء * المضاهاة بين الحضرات و الاكوان هي انتساب الاكوان الى الحضرات الثلث اعني حضرة الوجوب و حضرة الامكان و حضرة الجمع بينهما فكلّ ما كان من الاكوان نسبته الى الوجوب اقوى كان اشرف و اعلى فكان حقيقة علوية روحية او ملكوتية او بسيطة فلكية وكلّ ما كان نسبته الى الامكان اقوى كان اخس و ادنى فكانت حقيقة سفلية عنصرية بسيطة او مركبة وكلّ ما كان نسبته الى الجمع اشد كان حقيقة انسانية و كل انسان كان الى الامكان اميل و كانت احكام الكثرة الامكانية فيه اغلب كان من الكفار و كل من كان الى الوجوب اميل و كان احكام الوجوب فيه اغلب كان من السابقين الانبياء و الاولياء و كل من تساوى فيه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين و بحسب اختلاف الميل الى احدى الجهتين اختلف المؤمنون في قوة الايمان و ضعفه كذا في الاصطلاحات الصوفية • **المضاهاة** بين الشئون و الحقائق هي ترتب الحقائق الكونية على الحقائق الالٰهية التي هي الاسماء و ترتب الاسماء على الشئون الذاتية فالاكوان ظلال الاسماء و الاسماء ظلال الشئون كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

* باب الطاء المهملة *

فصل الباء الموحدة * الطب بالحركات الثلث و تشديد الموحدة في اللغة السحر كما في المنتخب • و في الاصطلاح علم بقوانين تعرف منها احوال ابدان الانسان من جهة الصحة و عدمها و صاحب هذا العلم يسمى طبيبا و قد سبق في المقدمة • وطبيب القلب نزد صوفيه شخصي را گويند كه عارف بود بعلم توحيد و قادر باشد بارشاد و تكميل مريدان كذا في كشف اللغات • و در لطائف اللغات ميگويد كه در اصطلاح صوفيه طب روحاني علمي است بكمالات قلوب و امراض آن و دواي آن و كيفيت حفظ صحت آن و اعتدال جسماني و روحاني آن وردّ امراض كه متوجه است بسوى آن قلب و طبيب در اصطلاح شان عبارت است از شيخي كه عارف باشد بطب روحاني و قادر باشد بر ارشاد و تكميل خلق •

الطرب بفتحتين در اصطلاح صوفيه عبارتست از انس با حق تعالى كما في بعض الرسائل •

المطرب نزد صوفيه فيض رسانندگان و ترغيب كنندگان را گويند كه بكشف رموز و بيان حقائق دلهاي عارفان را معمور دارند و نيز بمعني آگاه كنندگان عالم رباني آيد كذا في بعض الرسائل • و در كشف اللغات ميگويد كه مطرب پير كامل و مرشد مكمل را گويند •

التطريب بالراء المهملة هو عند متاخري القرّاء ان يترنم بالقرآن فيمد في غير محل المد و يزيد في المد ما لا تجيزه العربية كذا في الدقائق المحكمة و هو من البدعات كما في الاتقان *

الطلب بفتح الطاء و اللام لغة محبة حصول الشيئ على وجه يقتضي السعي في تحصيله لولا مانع من الاستحالة و البعد كما في التمني * و عند اهل العربية يطلق على قسم من الكلام الانشائي الدال على الطلب بالمعنى المذكور كما يستفاد من الاطول وقد يطلق على القاء كلام دال على الطلب كما يطلق الانشاء على القاء كلام انشائي كما في الجلبي و ابى القاسم * و هذا اي كون الطلب من اقسام الانشاء مذهب المحققين و البعض على انه واسطة بين الخبر و الانشاء ثم انواع الطلب على ما ذكره الخطيب في التلخيص خمسة التمني و الاستفهام و الامر و النهي و النداء و منهم من جعل الترجي قسما سادسا من الطلب و منهم من اخرج التمني و النداء من اقسام الطلب بناء على ان العاقل لا يطلب ما يعلم استحالته فالتمني ليس طلبا ولا يستلزمه و انّ طلب الاقبال خارج عن مفهوم النداء الذي هو صوت يهتف به الرجل وانكان يلزمه ولا بد من ان يعدّ الدعاء و الالتماس من اقسام الطلب ايضا [ثم اعلم ان الطلب ان كان بطريق العلو سواء كان عاليا حقيقة اولا فهو امر و انكان بطريق التسفل سواء كان سائلا في الواقع اولا فدعاء و انكان بطريق التساوي فالتماس و اما عرفا فالالتماس لا يستعمل الا في مقام التواضع و المطلوب انكان مما لا يمكن فهو التمني و انكان ممكنا فانكان الغرض حصول امر في ذهن الطالب فهو الاستفهام و انكان حصول امر في الخارج فانكان ذلك الامر انتفاء فعل فهو النهي و انكان ثبوته فانكان باحد حروف النداء فهو النداء و الا فهو الامر هكذا في كليات ابى البقاء *] و طلب در اصطلاح سالكان آنرا گويند كه شب و روز در ياد او باشد چه در خلا وچه در ملا چه در خانه وچه در بازار اگر دنيا و نعمتش و عقبى و جنتش بوي دهند قبول نكند بلكه بلا و محنت دنيا قبول كند همه خلق از گناه توبه كنند تا در دوزخ نيفتند و او توبه از حلال كند تا در بهشت نيفتد همه عالم طلب مراد كنند و او طلب مولى و رؤيت او كند و قدم بر توكل نهد و سؤال از خلق شرك داند و از حق شرم و بلا و محنت و عطا و منع و رد و قبول خلق بر وي يكسان باشد كذا في كشف اللغات * ودر لطائف اللغات ميگويد كه طالب در اصطلاح سالكان آنكه از شهوات طبيعي و لذات نفساني عبور نمايد و پردهٔ پندار از روي حقيقت بردارد و از كثرت بوحدت رود تا انسان كامل گردد و اينمقام را فنا في الله گويند كه نهايت سير طالبانست * و حضرت شرف الدين يحيى منيري فرموده كه طالب را درهيچ منزل آرام ني بلكه درهر دو كون بروي حرام است السكون حرام على قلوب الاولياء *

طلب المواثبة و الاشهاد و الخصومة اما طلب المواثبة اي المسارعة من الوثوب فهو عند الفقهاء طلب الشفيع الشفعة في مجلس علم فيه بالبيع سمي به ليدل على غاية التعجيل * وطلب الاشهاد

و يسمى بطلب التقرير ايضا و هو اشهاد الشفيع على طلبـه للشفعة عند العقار بان يقول يا قوم اشهدوا اني طلبت الشفعة في هذا العقار • وطلب الخصومة هو ان يطلب الشفعة عند القاضي اذا لم يسلّم المشتري العقار اليه بان يقول للقاضي ان فلانا اشترى عقارا حدوده كذا وانا شفيعه بعقار لي حدوده كذا فمُره ليسلّمه اليّ كذا في جامع الرموز في كتاب الشفعة •

الطلبي بياء النسبة عند اهل المعاني هو الكلام الملقى مع المتردد في الحكم كقولك للمتردد ان زيدا قائم والتأكيد في مثل هذا الكلام حسن هٰكذا يستفاد من الاطول في باب الاسناد الخبري •

المطلوب هو ما يطلب بالدليل ويقابله الضروري و على هذا قيل كل من التصور و التصديق ضروري و مطلوب • وفي الرشيدية المطلوب اعم من الدعوى و هو اما تصوري كماهية الانسان او تصديقي مثل العالم حادث و يسمى من حيث انه موضع الطلب اي كانه يقع فيه الطلب مطلبا ايضا وقد يقـال المطلب دون المطلوب لما يطلب به التصورات مثل قولهم الانسـان ما هو و التصديقات كقولهم هل العالم حادث انتهى •

الاطناب بالنون قال اهل البلاغة الاطناب و الايجاز من اعظم انواع البلاغة حتى نُقل عن البعض انه قال البلاغة هيَ الايجاز و الاطناب قال صاحب الكشاف كما انه يجب على البليغ في مظان الاجمال ان يجمل و يوجز فكذلك الواجب عليه في موارد التفصيل ان يفصل [كما اذا كان الكلام مع المحبوب فيؤتى بكلام طويل لان كثرة الكلام توجب طول الصحبة معه وكثرة الالتفات منه كما قال الله تعالى حكاية عن قول موسى عليه السلام في جواب قوله تعالى ما تلك بيمينك يا موسى فقال هي عصاي اتوكأ عليها و اهش بها على غنمي ولي فيها مآربُ اخرى كذا في الجرجاني] واختلف هل بين الايجاز والاطناب واسطة وهي المساواة اولا وهي داخلة في قسم الايجاز فالسكاكي و جماعة على الاول لكنهم جعلوا المساواة غير محمودة ولا مذمومة لانهم فسّروها بالمتعارف من كلام اوساط الناس الذين ليسوا في رتبة البلاغة وفسروا الايجاز باداء المقصود باقل من المتعارف و الاطناب بادائه باكثر منه و ابن الاثير و جماعة على الثاني فقالوا الايجاز التعبير عن المراد بلفظ غير زائد و الاطناب بلفظ ازيد • وقال القزويني الاقرب ان يقال ان المقبول من طرق التعبير عن المراد تأدية اصله اما بلفظ مساو لاصل المراد او ناقص عنه واف او زائد عليه لفائدة و الاول المساواة و الثاني الايجاز و الثالث الاطناب و احترز بقوله واف عن الاخلال وبقوله لفائدة عن الحشو و التطويل فعنده تثبت المساواة واسطة و انها من قسم المقبول كذا في الاتقان لكن قال الچلبي في حاشية المطول ان الاطناب في اصطلاح السكاكي يعم المساواة فتعريفه باداء المقصود باكثر منه لا يلايم مذهبه انتهى • قال صاحب الاطول اما ان هذا التعميم المذكور اصطلاح السكاكي فغير ثابت انتهى فقول صاحب الاتقان اولى • ثم قال صاحب الاطول المساواة عند السكاكي هي متعارف الاوساط الذين يكتفون باداء اصل المعنى على ما ينبغي

اي كلامهم في مجرى عرفهم في تأدية المعاني وربما يشتمل متعارفهم على الحذف ومع ذلك لا يسمى اختصارا وايجازا لانه متعارفهم فان عرفهم في طلب الاقبال يا زيد وهو مشتمل على الحذف وفي التحذير اياك والاسد وامرأ ونفسه وحمدا وسقيا وهي لا تحمد في باب البلاغة من الاوساط ولا تحمد ايضا من البليغ معهم لانه لايقصد معهم بكلامه مزية سوى التجريد عن المزايا وبذلك يرتقي عن اصوات الحيوانات ولا تذم ايضا لا منهم ولا من البليغ واما التكلم بمتعارفهم اذا عرى عن المزية فلا يحمد من البليغ معهم ويذم منه مع البليغ واذا اشتمل على المزايا التي هم غافلون عنها كما في اياك والاسد فمعهم لا يحمد من البليغ ولا يذم ومع البليغ يحمد لان البليغ قصد به مزايا تتعلق بالايجازات التي فيها فالايجاز عنده اداء المقصود باقل من المتعارف والاطناب اداءه باكثر منه لكن يرد على السكاكي امران احدهما انهم جعلوا نحو نعم الرجل زيد من الاطناب ولا عبارة للاوساط غيره وثانيهما انه لم يحفظ تعريف الايجاز عن دخول الاخلال وتعريف الاطناب عن دخول الحشو والتطويل ولذا عدل عنه القزويني وقال الاقرب الخ وفيما ذكر القزويني ايضا انظار الاول انه ان اراد بالمقبول المقبول مطلقا سواء كان من البليغ او من الاوساط فالزائد والناقص غير مقبولين من الاوساط لانهما خروج عن طريقهم لالداع وان اراد المقبول من البليغ فليس المساوي والناقص الوافيان مقبولين مطلقا بل اذا كانا لداع والثاني ان قولنا جاءني انسان وقولنا جاءني حيوان ناطق كلاهما مسا وبانه اصل المراد بلفظ مساو فينبغي ان لا يكون احدهما اطنابا والآخر ايجازا وبالجملة لا يشتمل تعريف الايجاز ايجاز القصر والثالث ان قولنا حمدا لك ونظائره مساواة بتعريف السكاكي وايجاز بتعريف القزويني فنزاعه مع السكاكي في نقل اصطلاح القوم في مثله لا يسمع بدون سند قوي ولو قيل المراد المساوي بحسب الاوساط فتعريفه يؤول الى ما ذكره السكاكي والرابع الايجاز والاطناب والمساواة مختصة بالكلام البليغ كما عرف فلا يتم تعريف الايجاز والاطناب ما لم يقيد بالبلاغة لجواز ان يكون الناقص الوافي غير فصيح وكذا الزائد لفائدة انتهى ما قال صاحب الاطول * اعلم انه قال السكاكي قد يوصف الكلام بالاختصار لكونه اقل من عبارة المتعارف كما سبق وقد يوصف به لكونه اقل من العبارة اللائقة بالمقام بحسب مقتضى الظاهر نحو رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا فانه اطناب بالنسبة الى المتعارف وهو قولنا ياربي شخت لكنه ايجاز بالنسبة الى ما يقتضيه المقام لانه مقام بيان انقراض الشباب ونزول المشيب فينبغي ان يبسط الكلام فيه غاية البسط فعلم ان للايجاز معنيين احدهما كون الكلام اقل من عبارة المتعارف والثاني كونه اقل مما هو مقتضى ظاهر المقام وانه لافرق بين الايجاز والاختصار وان توهمه البعض كما يجيئ في لفظ الايجاز * ثم ان بين الايجازين عموم من وجه لتصادقهما فيما هو اقل من عبارة المتعارف ومقتضى المقام جميعا كما اذا قيل رب شخت بحذف حرف النداء وياء الاضافة وصدق الاول بدون

الثاني كما في قوله اذا قال الخميس نعم بحذف المبتدأ فانه اقل من المتعارف وهو هذا نعم وليس اقل من مقتضى المقام لان المقام لضيقه يقتضي حذف المسند اليه وصدق الثاني بدون الاول كما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ويمكن اعتبار هذين المعنيين في الاطناب ايضا والنسبة بين الاطنابين ايضا عموم من وجه لان الاطناب بالمعنى الاول دون الثاني يوجد في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني واشتعل الرأس شيبا وبالمعنى الثاني دون الاول يوجد في ما اذا قيل هذا نعم بذكر المبتدأ بناء على مناسبة خفية مع ذلك المقام ويوجد بالمعنيين فيما اذا زيد في هذا المثال نظرا الى ما ذكر من المناسبة الخفية فقيل مثلا هذا نعم فاغتنموه وكذا بين الايجاز بالمعنى الثاني وبين الاطناب بالمعنى الاول عموم من وجه لوجودهما في قوله تعالى رب اني وهن العظم مني ووجود الاطناب بالمعنى الاول دون الايجاز بالمعنى الثاني فيما اذا قال هذا نعم فسوقوه اذا طابق المقام على مامر وبالعكس فيما اذا قال يا ربي قد شخت وكذا بين الايجاز بالمعنى الاول والاطناب بالمعنى الثاني لوجودهما في غزال فاصطادوه اذا طابق المقام عند كون الامر بالاصطياد مقصودا اصليا للمتكلم فان متعارف الاوساط هذا غزال فاصطادوه ومقتضى ظاهر المقام غزال ووجود الايجاز بالمعنى الاول دون الاطناب بالمعنى الثاني في قوله قد شخت وبالعكس في قوله هذا نعم عند مناسبة خفية • واعلم ايضا انه كما يوصف الكلام بالايجاز والاطناب باعتبار كونه ناقصا عما يساوي اصل المراد او زائدا عليه وهو الاكثر كذلك قد يوصف الكلام بهما باعتبار كثرة حروفه وقلتها بالنسبة الى كلام آخر مساوله اي لذلك الكلام في اصل المعنى وانما قيد المعنى بالاصل لعدم امكان المساواة في تمام المراد فان للايجاز مقاما ليس للاطناب وبالعكس ولا يوصف بالمساواة بهذا الاعتبار اذ ليس المساواة بهذا الاعتبار مما يدعو اليه المقام بخلاف الايجاز والاطناب هكذا يستفاد من الاطول والمطول وابى القاسم • واعلم ايضا ان البعض على ان الاطناب بمعنى الاسهاب والحق انه اخص من الاسهاب فان الاسهاب التطويل لفائدة اولا لفائدة كما ذكره التنوخي وغيره * التقسيم * الاطناب قسمان اطناب بسط واطناب زيادة فالاول الاطناب بتكثير الجمل كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض الآية في سورة البقرة اطنب فيها ابلغ اطناب لكون الخطاب مع الثقلين وفي كل عصر وحين للعالم منهم والجاهل والمؤمن منهم والكافر والمنافق والثاني يكون بانواع الاول دخول حرف فاكثر من حروف التأكيد والثاني الاحرف الزائدة والثالث التأكيد والرابع التكرير والخامس الصفة والسادس البدل والسابع عطف البيان والثامن عطف احد المترادفين على الآخر والتاسع عطف الخاص على العام وعكسه والعاشر الايضاح بعد الابهام والحادي عشر التفسير والثاني عشر وضع الظاهر موضع المضمر والثالث عشر الايغال والرابع عشر التذييل والخامس عشر الطرد والعكس والسادس عشر التكميل المسمى بالاحتراس ايضا والسابع عشر التتميم والثامن عشر الاستقصاء والتاسع عشر الاعتراض والعشرون

التعليل وفائدته التقرير فان النفوس ابعث على قبول الاحكام المعللة من غيرها كذا فى الاتقان و تفصيل كل في موضعه •

الطيب هو ضد الخبيث فاذا وصف به الله تعالى اريد به انه منزه عن النقـــايص مقدس عن الآفات و العيـــوب و اذا وصف به العبد مطلقـــا اريد به انه المتعري عن رزائل الاخلاق و قبائح الاعمال و المتحلي باضداد ذلك و اذا وصف به الاموال اريد به كونه حلالا من خيار المال كذا في شرح المصابيح للقاضي في اول كتاب البيع • و در ترجمهٔ مشكوة ميگويد طيب ضد خبيث است بمعني طاهر نظيف و گاهي مأخوذ از طيب النفس گردد و گاهى از طيب رائحه آيد و بمعني حلال آيد و گاهى اطلاق ميكنند بر اخص از حلال كه پاك بي شبهٔ كراهت بود •

فصل الحاء المهملة * الطرح هو الحذف وقد سبق في فصل الفاء من باب الحاء و عند المحاسبين يطلق على اسقاط العـــدد الاقل مرة بعد اخرى من العدد الاكثر كما يستفاد من اطلاقاتهم والتفريق هو اسقاطه من الاكثر مرة •

المطارح جمع مطرح است بمعني جاي انداختن چيزى • و مطارح شعاعات نزد منجمـــان انظاريست كه قسي آن انظار از معدل النهار باشد واقع ميان افق حادث آن كوكب و عظيمه كه ثلث ياربع يا سدس از معدل النهـــار فصل كند و قطب اين عظيمه بر مدار يومي باشد كه بقطب حادث آن كوكب گذرد و در جهت عرض افق حادث آن كوكب بود • و مطارح انوار نزد منجمان انظاريست كه قسي آن انظار از معدل النهار باشد ميان افق حادث كوكب و نصف النهار حادث و دو دائره ميل كه يكى از ان ثلثي از قوس النهار حادث جدا كند و يكى ثلث قوس الليل كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي و در لفظ نظر در فصل راء از باب نون نيز خواهد آمد •

فصل الدال الطرد بالفتح و سكون الراء وفتحها قد يستعمـــل في باب المعرف و قد يستعمل في باب العلل اما الاول فقـــال فى التلويح في تعريف اصول الفقه اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا اي كلما صدق عليه الحد صدق المحدود عليه و هو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود و بالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه و اما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف و هو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك وبالعكس العرفي اي كل ضاحك انسان و كل انسان حيوان و لا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فقولنا كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود عكسه كلما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد و العكس حكما كليا بالحد على المحدود و بعضهم اخذه من ان عكس الاثبات نفيٌ نفسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اي

كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد و الحاصل واحد و هو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كليا انتهى ٭ و اما الثاني اي الطرد المستعمل في باب العلل فهو الدوران كما مر في فصل الراء من باب الدال و يسمى بالاطراد ايضا كما يجيئ و بالطرد و العكس ايضا كما مر ٭

الطرد و العكس عند الاصوليين هو الدوران كما مر و عند اهل المعاني من انواع اطناب الزيادة و هو ان يؤتى بكلامين يقرر الاول بمنطوقه مفهوم الثاني و بالعكس كقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون و قوله تعالى ليستأذنكم الذين ملكت ايمانكم و الذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلث مرات الى قوله ليس عليكم و لا عليهم جناح بعدهن فمنطوق الامر بالاستيذان في تلك الاوقات خاصة مقرر لمفهوم عدم الجناح فيما عداها و بالعكس ٭ قيل هذا النوع من الاطناب يقابله في الايجاز نوع الاحتباك كذا في الاتقان في نوع الايجاز و الاطناب و فائدة الطرد و العكس التنصيص على الحكم المفهوم من الكلام الاول و التصريح به ٭ و بعضي از اهل معاني اين را بر عكس اطلاق كنند ٭ و در جامع الصنائع طرد عكس اين صنعت چنانست كه سخني را بترتيبي برانند بعده باز گردانند مثاله ٭ شعر ٭ حسن ابروت ماه نو دارد ٭ نه كه ابروت حسن ماه نو است ٭ و آنكه در اصطلاح گويند كلام الملوك ملوك الكلام هم ازين قبيل است انتهى كلامه و همچنين است عادات السادات سادات العادات ٭

الاطراد هو مرادف للطرد فالاطراد المستعمل في التعريفات ما وقع في شرح الطوالع من ان معرف الشيئ يجب ان يساويه صدقا اي يجب ان يصدق المعرَّف على كل ما صدق عليه المعرِف و هو الاطراد و المنع و بالعكس اي يجب ان يصدق المعرِف على كل ما يصدق عليه المعرَف و هو الجمع و الانعكاس انتهى و الاطراد في باب العلل هو الدوران قال في نور الانوار شرح المنار الاطراد معناه دوران الحكم مع الوصف وجودا و عدما و قيل وجودا فقط و العلة الثابتة بالطرد تسمى طردية انتهى ٭ اعلم ان مرجع ما قيل ان الا طراد هو دوران الحكم مع الوصف وجودا فقط اى الاطراد المستعمل في التعريفات و كذا الحال في الطرد ٭ و في التلويح الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم و معنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد على المحدود وهذا اصطلاح متعارف انتهى ٭ و الاطراد عند اهل البديع من المحسنات المعنوية وهو ان يؤتى باسم الممدوح او غيره و اسماء آبائه على ترتيب الولادة من غير تكلف في السبك كقوله عليه السلام الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم و كقول المتنبي ٭ شعر ٭ ان يقتلوك فقد ثللت عروشهم ٭ بعتيبة بن حارث بن شهاب ٭ يقال ثل الله عروشهم اي هدم ملكهم كذا في الجرجاني و المراد من التكلف في السبك ان يقع الفصل بين الاشياء بلفظ غير دال على نسب كقولك رأيت زيدا الفاضل بن عمر و بن بكر سمي بالاطراد لان تلك الاسماء في تحدرها و نزولها كالماء الجاري

في اطراده و سهولة انسجامه اي سيلانه كذا في المطول و الچلپي • و في الاتقان الاطراد هو ان يذكر المتكلم اسماء آباء الممدوح مرتبة على حكم ترتيبها في الولادة • قال ابن ابي الاصبع و منه في القرآن قوله تعالى حكاية عن يوسف و اتبعتُ ملة آبائي ابراهيم و اسحاق و يعقوب قال انما لم يأت به على الترتيب المألوف فان العادة الابتداء بالاب ثم بالجد ثم بالجد الاعلى لانه لم يرد هٰهنا مجرد ذكر الآباء و انما ذكرهم ليذكر ملتهم التي اتبعها فبدأ بصاحب الملة ثم بمن اخذها منه اوّلا فاوّلا على الترتيب و مثل قول اولاد يعقوب نعبد الٰهك و اله آبائك ابراهيم و اسمٰعيل و اسحاق انتهى •

الاستطراد عند البلغاء هو ان يذكر عند سوق الكلام لغرضٍ ما يكون له نوع تعلق به و لا يكون السوق لاجله كذا في حواشي البيضاوي في تفسير قوله و ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها و هو قريب من حسن التخلص كقوله تعالى يا آدم قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم و ريشا و لباس التقوى ذلك خير قال الزمخشري هذه الآية وردت على سبيل الاستطراد عقب ذكر بدو السوآت و خصف الورق عليها اظهارا للمنة فيما خلق من اللباس و لما في العري و كشف العورة من الاهانة و الفضيحة و اشعارا بان الستر باب عظيم من ابواب التقوى و قد خرّج على الاستطراد صاحب الاتقان قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله و لا الملائكة المقربون فان اول الكلام ذكر الرد على النصارى الزاعمين بنوةَ المسيح ثم استطراد الرد على الزاعمين بنوة الملائكة • و في بعض التفاسير مثال الاستطراد هو ان يذهب الرجل الى موضع مخصوص صائدا فعرض له صيد آخر فاشتغل به و اعرض عن السير الى ما قصد و اشباهه انتهى كلامه و الفرق بينه و بين حسن التخلص سبق في لفظ التخلص في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة و في الجرجاني الاستطراد سوق الكلام على وجه يلزم منه كلام آخر وهو غير مقصود بالذات بل بالعرض فيؤتى على وجه الاستتباع انتهى •]

فصل الراء * **الطهارة** لغة النظافة و خلافها الدنس و شرعا النظافة المخصوصة المتنوعة الى وضوء و غسل و تيمم و غسل البدن و الثوب و نحوه كما في الدرر •

[**الطاهر** من عصمه الله عن المخالفات •

طاهر الظاهر من عصمه الله عن المعاصي •

طاهر الباطن من عصمه الله عن الوساوس و الهواجس و التعلق بالاغيار •

طاهر السر من لا يذهل عن الله طرفة عين •

طاهر السر و العلانية من قام بتوفية حقوق الحق و الخلق جميعا لسعيه برعاية الجانبين كذا في الاصطلاحات الصوفية •]

تطهير السرائر قد مر في المقدمة في بيان علم السلوك •

الاطوار السبعة هي عند الصوفية عبارة عن الطبع و النفس و القلب و الروح و السر و الخفي و الاخفى كما في شرح المثنوي •

الطيرة بالكسر و فتح الياء المثناة التحتانية و ربما تسكن الياء فال بد • قال السيد الشريف في شرح المشكوة قيل الفال عام فيما يسر و يسوء و الطيرة فيما يسوء فقط و الطيرة في الاصل بالسوانح و البوارح من الطيور و الظباء و غيرها فكانهم كانوا يعتقدون لذلك تأثيرا في جلب منفعة او دفع مضرة فنهاهم النبي صلى الله عليه و سلم عن ذلك انتهى كلامه • قال القاضي العيافة الزجر و هو التفال باسماء الطيور و اصواتها و الوانها كما يتفال بالعقاب على العقوبة و الغراب على الغربة و بالهدهد على الهدي و الفرق بينها و بين الطيرة انها قد تكون تشأوما و قد تكون تسعدا و الطيرة هي التشأوم بها و قد تستعمل بالتشأوم بغيرها •

الطائر بمعني پرنده و نيز نوعي است از صوفيه چنانكه در فصل فا از باب صاد مهمله گذشت •

فصل الزاء * الطرز بالفتح و سكون الراء در لغت بمعني شكل و هيئت است و در اصطلاح بلغاء مقصديرا گويند از مقاصد نظم كه بصفتي از اوصاف نظم مخصوص گردانيده باشد و اين را طريق نيز گويند و جمله طرزها نه طرز اند اول طرز حكيمانه و اين طرز شيخ سنائي است مشكل و مشتمل بر مواعظ و تشبيهات و امثال و معرفت سلوك و متعلق آن و كلام جامع است و خوب دوم طبعانه و اين طرز خاقاني است و تعريف آن غلو در مشكلات نظم است چنانچه اغلاقات و اغراقات و تشبيهات بديع و تخييلات لطيف و كنايات و تصويرات غريب و عبارات لائقه سيوم فاضلانه و اين طرز انوري است و اين طرز مشتمل است بر الفاظ معتبر بالاستغراق و بلاغت و ابداع علويست معتبر چهارم مترسلانه و اين طرز ظهيراست و اين عبارتست از تصرفات در ايهام ذو المعنيين و تشبيهات نو و اغراقات بليغ پنجم محققانه و اين طرز عبد الواسع جبلي است و تعريف آن ملايمت و جزالت است در ايراد مطابقات و مشابهات و تقسيمات و تفسيرات و تفصيل الفاظ و سياقت ششم نديمانه و اين طرز فردوسي و نظامي است مشتمل بر بيان قصص و حكايات و تواريخ و فصاحت معاني بديع و تشبيهات عجيب هفتم عاشقانه و اين طرز سعدي است و اين حاوي ملايمت و ذوق است هشتم خسروانه و اين طرز حضرت اميرخسرو دهلوي است و اين جامع جميع لطائف نظم و محتوي تمام كمالات سخن است نهم باحفصانه و آن كلامي است مشتمل بر الفاظيكه آنها را در استعمال مهجور داشته اند گفته اند اگر زبان پخته فارسي را از الفاظ عربي چاشني دهند اگر گوارا آيد مترسلانه خوانند و اگر ناگوار آيد باحفصانه خوانند و حضرت اميرخسرو فرموده كه دانش پنج است و آن چون پنج گنج حكيمانه و فاضلانه و عاشق خوب طبعانه و شاعرانه يك ثمره اند و محققانه و مدققانه را شاعرانه گفته اند و نديمانه خوب طبعانه را نام نهاده اند كذا في جامع الصنائع •

فصل السين * الطمس عند الصوفية هو ذهاب سائر الصفات البشرية في صفات انوار الربوبية كذا نقل عن شيخ عبد الرزاق الكاشي و هكذا في كشف اللغات •

فصل الشين المعجمة * الطرش بالفتح و سكون الراء هو نقصان السمع و قد يطلق على آفته كذا في بحر الجواهر • و في الاقسرائي آفة السمع قد تكون بعدم التجويف الكائن في داخل الاذن المشتمل على الهواء الراكد الذي به يسمع الصوت بتموجه و تسمى صمما و قد تكون بسبب مبطل للقوة السامعة مع سلامة العضو و تسمى و قرا و قد تكون بسبب منقص لها و تسمى طرشا مثل ان يسمع من القريب لا من البعيد و قد يطلق الصمم على القسمين الآخرين و قد يراد بالطرش مطلق آفة السمع سواء كان لفساد الآلة او لغيره و سواء كان بطلانا او نقصانا انتهى كلامه •

فصل العين * الطبيعة بالفتح و كسر الموحدة في اللغة السجية التي جبل عليها الانسان و طبع عليها سواء صدرت عنها صفات نفسية اولا كالطباع بالكسر ان الطباع ماركب فينا من المطعم و المشرب و غير ذلك من الاخلاق التي لا تزايلنا و كذا الغريزة هي الصفة الخلقية اي التي خلقت عليها كانها غرزت فيها هكذا ذكر صاحب الاطول و السيد السند و لا تخرج سجية غير الانسان من الحيوانات فان قيد الانسان وقع اتفاقا لا يقصد منه الاحتراز و ايضا هذا تعريف لفظي فيجوز بالاخص و لكونه تعريفا لفظيا لا يلزم تعريف الشيء بنفسه من قوله و طبع عليها كما في العلمي في فصل الفلك قابل للحركة المستديرة • و الطبع بالفتح و سكون الباء ايضا بمعنى الطبيعة • قال في الصراح الطبع سرشت مردم كه بران آفريده شدند و هو في الاصل مصدر طبيعة طباع كذلك انتهى • و الطبيعة في اصطلاح العلماء تطلق على معان منها مبدأ اول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لا بالعرض و المراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي وحده و بالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية و الوضيعة و الكمية و الكيفية و بالسكون ما يقابلها جميعا و هي بانفرادها لا تكون مبدأ للحركة و السكون معا بل مع اتصاف شرطين هما عدم الحالة الملايمة و وجودها و يراد بما هي فيه ما يتحرك و يسكن بها و هو الجسم و يحترز به عن المبادي القسرية و الصناعية فانه الا تكون مبادي لحركة ماهي فيه و بالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ماهي فيه كالانماء مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبائع و الكيفيات و توسط الميل بين الطبيعة و الجسم عند التحرك لا يخرجها عن كونها مبدأ اولا لانه بمنزلة آلة لها و المراد بقولهم بالذات احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك اي انها تحرك بذاتها لا عن تسخير قاسر اياها و الثاني بالقياس الى المتحرك و هو ان يتحرك الجسم بذاته لا عن سبب خارج و يراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد المعنيين الاول بالقياس الى المتحرك و هو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة السفينة و الثاني بالقياس الى المتحرك و هو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس

فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض و الطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك
كذا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات في البسائط فعلى هذا يكون ضمير هي راجعا الى المبدأ
بتاويل الطبيعة و قوله بالذات احتراز عن طبيعة المقسور و قوله لا بالعرض احتراز عن مبدأ الحركة العرضية
ولا يخفى ان قوله بالذات على هذا مستدرك لان مبدأ الحركة القسرية لا يكون في الجسم بل في القاسر
و قيل ضمير هي راجع الى حركة و يلزم على هذا استدراك قوله ماهي فيه اذ يكفي ان يقال انه
مبدأ اول للحركة و السكون ثم التحقيق ان مبدأ الحركة القسرية قوة في ذات المقسور اوجدها القاسر
فيه فبقيد ما هي فيه لا يخرج مبدأ الحركة القسرية و لا بقوله بالذات و ايضا قوله لا بالعرض مستدرك
و يمكن ان يقال ان ضمير هي راجع الى المبدأ و يكون قوله ما هي فيه احترازا عن مبدأ الحركة العرضية
فانه ليس في المتحرك بالعرض و معنى قوله بالذات ان حصول المبدأ في الجسم المتحرك بالذات فخرج
مبدأ الحركة القسرية فان حصوله فيه بسبب القاسر و معنى قوله لا بالعرض لا باعتبار العرض وهو اشارة الى
ان الحركة مثلا في الكرة المتحركة من حيث انها كرة تعرض للجسم و الكرة معا عروضا واحدا الا انه للجسم
لذاته و للكرة بتوسطه لكن اطلاق الطبيعة على مبدأ تلك الحركة بالاعتبار الاول لا بالاعتبار الثاني فتامل هكذا
ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني في الخطبة ومنها مبدأ اول لحركة ما هي فيه و سكونه
بالذات لا بالعرض من غير ارادة و هذا المعنى لا يشتمل لما له شعور فيكون اخص من الاول قال السيد السند
في حاشية المطول في فن البيان الطبيعة قد يخص بما يصدر عنها الحركة و السكون فيما هو فيه اولا
و بالذات من غير ارادة و هكذا ذكر المحقق الطوسي في شرح الاشارات وفي بعض شرح التجريد ان استعمال
الطبيعة في هذا المعنى اكثر منه في الاول حيث قال ان الطباع يتناول ماله شعور و ارادة و ما لا شعور
له و الطبيعة في اكثر استعمالاتها مقيدة بعدم الارادة و الطبع قد يطلق على معنى الطباع و قد يطلق
على معنى الطبيعة انتهى كلامه • و في بعض حواشي شرح هداية الحكمة ان الطبيعة ايضا تطلق
على سبيل الندرة مرادفة للطباع كما صرح به بعض المحققين ومنها مبدأ اول لحركة ماهي فيه وسكونه
بالذات لا بالعرض على نهج واحد من غير ارادة و هذا المعنى اخص من الاولين قال المحقق الطوسي
في شرح الاشارات الطبيعة مبدأ اول لحركة ماهي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض و شرح هذا كما عرفت
ثم قال و ربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة و حينئذ يتخصص المعنى
المذكور بما يقابل النفس و ذلك لان المتحرك يتحرك اما على نهج واحد اولا على نهج واحد و كلاهما
بارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد و من غير ارادة هو الطبيعة و بارادة هو القوة الفلكية
و مبدأها لا على نهج واحد من غير ارادة هو القوة النباتية و بارادة هو القوة الحيوانية و القوى الثلث
تسمى نفوسا انتهى و مما يؤيده ما وقع في شرح حكمة العين في بيان النفس النباتية من ان الانفعال

الصادرة عن صور انواع الاجسام • منها مايصدر عن ادراك و ارادة و ينقسم الى ما يكون الفعل الصادر منه على وتيرة واحدة كما للافلاك و الى ما لايكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما للحيوان • و منها ما لايصدر عن ارادة و ادراك و ينقسم الى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة السخرية كما يكون للبسائط العنصرية كميل الاجزاء الارضيه الى المركز و الى ما لايكون على وتيرة واحدة بل على جهات مختلفة كما يكون للنبات و الحيوان من افاعيل القوة التي توجب الزيادة فى الاقطار المختلفة و للقوة السخرية خصوصا باسم الطبيعة و الثلثة الباقية يسمونها النفس • و منها الصورة النوعية بل الصورة الجسمية ايضا كما مر في فصل الراء من باب الصاد • و منها الحقيقة كما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الجغميني و هذا هو المراد بالطبيعة الواقعة في تعريف الخاصة المطلقة • و منها المفهوم الذي اذا اخذ من حيث هو هو لايمنع وقوع الشركة وهذا من مصطلحات اهل المنطق كذا ذكر عبد العلي البرجندي ايضا في تلك الحاشية • ومنها قوة من شأنها حفظ كمالات ما هي فيه على ماذكر عبدالعلي البرجندي ايضا هناك و الظاهر ان الفرق بين هذا المعنى و المعنى الاول ان المبدء الفاعلي فى المعنى الاول سبب لوجود الحركة و السكون و القوة المذكورة في هذا المعنى سبب فاعلي للحفظ لا للوجود فان الحركة و السكون ايضا من الكمالات و الله اعلم • و منها قوة من قوى النفس الكلية سارية فى الاجسام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها • و منها حقيقة الهية فعالة للصور كلها • في شرح الفصوص للجامي فى الفص الاول الطبيعة في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية فى الاجسام الطبيعية السفلية و الاجرام فاعلة لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية • وفي مشرب الكشف و التحقيق حقيقة الهية فعالة للصور كلها و هذه الحقيقة تفعل الصور الاسمائية بباطنها في المادة العمائية فان النشأة واحدة جامعة بحقيقتها للصور الحقانية الوجوبية و الصور الخلقية الكونية روحانية كانت او مثالية او جسمانية بسيطة او مركبة • والصور في طور التحقيق الكشفي علوية و سفلية و العلوية حقيقية و هي صور الاسماء الربوبية و الحقائق الوجوبية و مادة هذه الصور و هيولاها العماء و الحقيقة الفعالة لها احد جمع ذات الالوهية و اضافية وهي حقائق الارواح العقلية المهيمنية و النفسية و مادة هذه الصور الروحانية هى النور و اما الصور السفلية فهي صور الحقائق الامكانية و هي ايضا منقسمة الى علوية و سفلية فمن العلوية ما سبق من الصور الروحانية و منها صور عالم المثال المطلق و المقيد و اما السفلية فمنها صور عالم الاجسام الغير العنصرية كالعرش و الكرسي و مادتها الجسم الكل و منها صور العناصر و العنصريات و من العنصريات الصور الهوائية و النارية و المارجية و مادة هذه الصور الهواء و النار و ما اختلط معهما من الثقلين الباقيين من الاركان المغلوبين فى الخفيفين و منها الصور السفلية الحقيقية وهي ما غلب في نشأته الثقيلان وهما الارض و الماء على الخفيفين وهما النار و الهواء وهي ثلث صور معدنية وصور نباتية و صور حيوانية

و كل من هذه العوالم يشتمل على صور شخصية لاتتناهى و لا يحصيها الا الله سبحانه و الحقيقة الفعالة الالهية فاعلة بباطنها من الصور الاسمائية و بظاهرها الذي هو الطبيعة الكلية التي هي مظهرها اصل صور العوالم كلها انتهى كلامه • و منها القوة المدبرة لبدن الانسان من غير ارادة ولا شعور وهي مبدأ كل حركة وسكون بالذات على ما قال بقراط كما في بحر الجواهر و منها المزاج الخاص بالبدن • و منها الهيئة التركيبية ومنها حركة النفس في بحر الجواهر قال العلامة اسم الطبيعة يقال في عرف الطب على اربعة معان احدها على المزاج الخاص بالبدن وثانيها على الهيئة التركيبية و ثالثها على القوة المدبرة ورابعها على حركة النفس والاطباء ينسبون جميع احوال البدن الى الطبيعة المدبرة للبدن و الفلاسفة ينسبون ذلك الى النفس ويسمون هذه الطبيعة قوة جسمانية انتهى • وقال عبد العلي البرجندي في شرح حاشية الچغميني وقد تطلق الطبيعة على النفس كما وقع في عبارة الاطباء الطبيعة تقاوم المرض في البحران انتهى فالمراد بالنفس هي النفس الناطقة •

الطباع بالكسر هو مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات و يطلق ايضا على الصورة النوعية • قال السيد السند في حاشية المطول قد اطلق في الاصطلاح الطبيعة و الطباع على الصورة النوعية و قالوا الطباع اعم منها لانه يقال على مصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيئ و الطبيعة قد تخص بما تصدر عنه الحركة و السكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة •

والطبع بالفتح والسكون يطلق تارة مرادفا للطباع وتارة مرادفا للطبيعة كما عرفت ويؤيد الثاني ما في مشكوة الانوار من ان الطبع عبارة عن صفة مركوزة في الاجسام حالة فيها و هي مظلمة اذ ليس لها معرفة و ادراك ولا خبر لها من نفسها ولا مما يصدر منها وليس له نور يدرك بالبصر الظاهر انتهى • وطبع الماء عند الفقهاء هو الرقة و السيلان وقيل هو كونه سيالا مرطبا مسكنا للعطش ويرد على كلا القولين ان ماء بعض الفواكه ايضا موصوف بالصفات المذكورة فلذا قال البعض طبع الماء هو الرقة و السيلان و دفع العطش و الانبات هكذا في البرجندي و الچلپي حاشية شرح الوقاية • و المطابعة قسم من المحاباة وقد مرت في فصل الياء من باب الحاء المهملة •

الطبيعي هو ما يكون مستندا الى الذات سواء كان استناده الى نفس الذات او جزئه او لازمه سواء كان مساويا او اعم فالطبيعة المنسوب اليها حينئذ بمعنى الحقيقة و يراد ايضا بالطبيعي ما يكون مستندا الى الصورة النوعية وقد سبق في لفظ الخبر في فصل الراء من باب الخاء المعجمة و الامور الطبعية ماينبتني عليها وجود الانسان كمامر ايضا و يطلق الطبعي ايضا على علم من العلوم المدونة الحكمية فان علم الحكمة ينقسم الى عملي و نظري و الحكمة النظرية تنقسم الى علم طبعي و رياضي و الهي مسمى بما بعد الطبيعة و بما قبل الطبيعة ايضا • و الطبيعيون هم اهل العلم الطبعي • و يطلق الطبيعيون ايضا على

فرقة يعبدون الطبائع الاربع اي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة لانها اصل الوجود اذ العالم مركب منها و تسمى هذه الفرقة بالطبائعية كذا في الانسان الكامل ٭

الطلوع بالضم مقابل الغروب وهما يطلقان على معنيين احدهما ان الطلوع هو وقوع الكوكب و نحوه كجزء من فلك البروج فوق الافق سواء كان ابدي الظهور او لم يكن وبهذا المعنى يقال اذا طلعت الشمس فالنهار موجود و الغروب هو وقوعه تحت الافق سواء كان ابدي الخفاء اولم يكن و ثانيهما ان الطلوع انفصال الكوكب عن محيط الافق متوجها الى فوق سواء كان قبله تحت الافق او لم يكن و بهذا المعنى يقال طالع وقت كذا هو جزء كذا من البروج و الغروب انفصاله عنه متوجها الى تحت و على هذا المعنى لا يقال للكوكب الابدي الظهور طالع و لا لابدي الخفاء غارب ٭ اعلم ان المنجمين يعتبرون الطلوع و الغروب بالنسبة الى الافق الحقيقي فما كان فوق الافق الحقيقي يسمى طالعا و ما كان تحته يسمى غاربا و العامة يعتبرونهما بالنسبة الى الافق الحسي بالمعنى الثاني ٭ ثم ان المنجمين يسمون خروج المنزل من ضياء الفجر طلوعه و اذا طلع منزل غاب رقيبه وهو الخامس عشر منه سمي بالرقيب تشبيها له برقيب يرصده ليسقط في المغرب اذا ظهر ذلك في المشرق و يسمون غروب الرقيب وقت الصبح سقوطه ويسمون المنازل التي يكون طلوعها في مواسم المطر الانواء و يسمون رقباءها اذا طلعت في غير مواسم المطر البوارح وهم ينسبون الامطار الى الانواء و الرياح الى البوارح و اصل النوء السقوط و الطلوع و البارح الريح الحار فسمي المنزل بهما تجوزا و قيل النوء طلوع منزل و غروب رقيبه معا والاصح هو الاول و بعضهم ينسبون الامطار الى طلوع المنازل و الرياح الى سقوطها واذا مضت مدة السقوط او الطلوع و لم تحدث شيء من الريح او المطر يقولون جذى نجم كذا ٭ اعلم ان الطالع جزء من منطقة البروج يكون على الافق الشرقي في وقت مخصوص فان كان ذلك الوقت زمان ولادة شخص يقال له طالع ذلك الشخص وان كان ذلك الوقت اول سنة شمسية حقيقية يقال له طالع السنة وطالع العالم و ان كان ذلك الوقت شيئا آخر ينسب اليه ثم الجزء المقابل للطالع يسمى الغارب و السابع ايضا و منصف ما بين الطالع و الغارب فوق الارض على نصف النهار يسمى العاشر وما يقابله تحت الارض يسمى الرابع و هذه الاربعة تسمى بالاوتاد الاربعة في احوال المولود ٭ قال عبد العلي البرجندي و ينبغي ان يستثنى من ذلك ما اذا انطبقت منطقة البروج على الافق اذ لا يطلق على جزء منها الطالع و ايضا لا يكون جزء من منطقة البروج على نصف النهار فوق الارض و لا تحته و انما سمي بالعاشر لانه في الاغلب يكون من البرج العاشر للبروج الطالع و قد يكون من البرج التاسع او الحادي عشر له و كذا الحال في الرابع وههنا اشكال وهو ان في المواضع التي عرضها ازيد من تمام الميل الكلي اذا كان قطب البروج في ارتفاعه الاعلى كان اول الحمل طالعا و اول الميزان غاربا و اول السرطان على نصف النهار فوق الارض في ارتفاعه الادنى و اول الجدي على

نصف النهــار تحت الارض فان اعتبر العاشر اول السرطان على مقتضى تعريف العاشر فهو ليس من البرج العاشر للطالع بل من الرابع له و ان اعتبر العاشر اول الجدي كما هو كذلك في المعمورة فهو ليس فوق الافق فلايكون تعريف العاشر جامعا و الظاهر ان ما ذكر من تعريف الطالع والعاشر مخصوص بالمعمورة هذا كله خلاصة ما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة وبيست باب و حاشية الچغميني * و تعديل الطالع قوس من منطقة البروج بين النصف الشرقي من افق البلاد و بين دائرة عرض تمر بمطالع الاعتدال من الجانب الاقرب و القوس الواقعة من منطقة البروج بين نصف النهار و بين دائرة وسط سماء الرؤية من الجانب الاقرب تسمى تعديل العاشر كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح زيج الغ بيگي * و طالع نزد اهل رمل اول خانه است از خانهاي شانزده گانهٔ رمل *

المطلع بفتح الميم و اللام او كسرها لغة هو زمان الطلوع و عند الشعراء هو المصرع بتشديد الراء و قد سبق في فصل العين من باب الصاد * و مطلع الاعتدال عند اهل الهيئة هو نقطة تقاطع المعدل و الافق سميت به لان الاعتدالين يطلعان منها ابدا كذا ذكر السيد السند في شرح الملخص * و مطلع نزد صوفيه شهود متكلم است دروقت تلاوت كلام او كما قال الامام جعفر الصادق لقد تجلى الله لعباده في كلامه و لكن لا يبصرون كذا نقل من عبد الرزاق الكاشي * المطالع جمع مطلع بمعنى زمان الطلوع و كذا المغارب جمع مغرب بمعنى زمان الغروب و قد جرت عادة اهل الهيئة بتسمية اجزاء معدل النهار ازمانا على التجوز بناء على ان الزمان مقدار حركتها و قد يسمى جزء واحد منها مطالع توسعا وقس على ذلك المغارب وكذا الحال في مطالع القوس و مغاربه * اعلم انه لا شك انه اذا كان جزء من منطقة البروج على الافق الشرقي في غير عرض تسعين كانت بازائه نقطة من معدل النهار عليه و تسمى نقطة المطالع فالقوس من معدل النهار بين الاعتدال الربيعي وبين تلك النقطة تسمى مطالع ذلك الجزء بشرط مرورها على الافق الشرقي مع قوس من البروج من اول الحمل الى ذلك الجزء على التوالي ان كان الطلوع مستويا و من ذلك الجزء الى اول الحمل على خلاف التوالي ان كان الطلوع معكوسا مثلا اذا طلع الثور و الحمل معكوسين و بلغ اول الحمل الى الافق كان مطالع رأس الجوزاء قوسا من المعدل مبتدئة من النقطة الطالعة مع رأس الجوزاء الى اول الحمل و ان اخذ الافق الغربي مكان الشرقي تسمى تلك القوس مغارب ذلك الجزء فالمطالع او المغارب من اول الحمل تكون على التوالي ان كان طلوع البروج و غروبه مستويا و على خلافه ان كان معكوسا و كان المناسب ان يجعل مبدأ المطالع و المغارب في الآفاق الجنوبية اول الميزان الا ان اهل العمل اخذوا مبدأهما هناك اول الحمل ايضا و بعضهم يأخذ مبدأ المطالع و المغارب بخط الاستواء نظيرة الانقلاب الشتوي لان بعض الاعمال يسهل بذلك كمعرفة ساعات نصف النهار و تسوية البيوت و غير ذلك مما لا يحصى هذا الذي ذكرنا مطالع الجزء و تسمى بمطالع البروج ايضا و اما مطالع القوس فهي قوس

من معدل النهار التي تطلع مع قوس مفروضة من فلك البروج فانه اذا طلع من الافق قوس من فلك البروج فلابد ان يطلع معها قوس اخرى من المعدل سواء كانت ازيد من القوس الاولى او انقص منها او مساويالها و القوس التي تغرب معها يقال لها مغارب و لو قيل المعدل بتمامه او بعض منه اذا طلع مع قوس مفروضة الخ لكان اولى ليشتمل ما اذا كان مطالع ستة بروج تمام المعدل و مطالع ستة اخرى نقطة منه و يقال للقوس من فلك البروج درج السواء لانها تحسب متساوية اولا و ينسب اليها مطالعها فتختلف بالزيادة و النقصان فان وضع المعدل و المنطقة بالنسبة الى الافق يختلف غايتهما تحسب اجزاؤها اولا متساوية تختلف اجزاء الاخرى بالنسبة اليها و تسمى درج السواء التي بازاء المطالع طوالع و التي بازاء المغارب غوارب • ثم المطالع سواء كانت مطالع الجزء او مطالع القوس كما في شرح بيست باب تختلف بحسب اختلاف الآفاق في العروض لان المعدل تختلف اوضاعه بالنسبة الى الآفاق المختلفة العرض انتصابا و اضطجاعا فان كان الافق عديم العرض يسمى مطالع خط الاستواء و مطالع الفلك المستقيم و مطالع الكرة المنتصبة و يخص باسم المطالع بالقبة اذا كان مبدأها نظيرة الانقلاب الشتوي و ان كان ذا عرض يسمى مطالع البلد و مطالع الافق المائل و مطالع الفلك المائل هذا الذي ذكر انما هو اذا اخذ المطالع من الآفاق الغير الحادثة و اما المطالع المأخوذة من الآفاق الحادثة فتسمى مطالع مصححة فهي قوس من معدل النهار ما بين الاعتدال الربيعي و بين تقاطع المعدل مع ربع من ارباع الافق الحادث الذي يكون فيه الكوكب و على هذا القياس المغارب و اما مطالع طلوع الكوكب فقوس من معدل النهار على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين طلوع ذلك الكوكب و مطالع غروب الكوكب قوس منه على التوالي من اول الحمل الى الافق الشرقي حين غروب ذلك الكوكب و يسمى بمطالع نظير درجة الغروب ايضا و الدرجة من منطقة البروج التي على الافق الشرقي مع ذلك الكوكب تسمى درجة طلوع الكوكب و التي معه على الافق الغربي تسمى درجة غروبه و مطالع طلوع الكوكب بافق الاستواء تسمى مطالع الممر كما ان درجة طلوع الكوكب بافق الاستواء تسمى درجة الممر اذ لا اختلاف هناك اذ افق الاستواء دائرة من دوائر الميول فمطالع الممر مطلقا هي مطالع درجة ممر الكوكب و هي قوس من معدل النهار من اول الحمل الى نقطة منه تمر نصف النهار حين بلوغ ذلك الكوكب نصف النهار هكذا يستفاد مما ذكره عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة و شرح بيست باب و حاشية الجغميني •

الطوالع هي درجة السواء التي بازاء المطالع كما عرفت قبيل هذا • و طوالع در اصطلاح صوفيه اول چیزی که پیدا شود از تجلیات اسماء الٰهیه بر باطن بنده و اراسته گرداند اخلاق او را بنور باطن كذا في كشف اللغات •

الطاعة هي عند المعتزلة موافقة الارادة و عند اهل السنة و الجماعة موافقة الامر لا موافقة الارادة

ومحل النزاع ان المامور به هل يجب ان يكون مرادا ام لا فالمعتزلة على الوجوب و اهل السنة على عدم الوجوب فان الله قد يأمر بما لا يريد فانه أمر ابالهب مثلا بالايمان مع علمه بان صدور الايمان منه محال والعالم بكون الشيئ محالا لا يريده فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة فوجب القطع بان طاعة الله تعالى عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته كذا يستفاد من التفسير الكبير في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول الآية في سورة النساء [و الطاعة اعم من العبادة لان العبادة غلب استعمالها في تعظيم الله تعالى غاية التعظيم و الطاعة تستعمل موافقة امر الله تعالى و امر غيره و العبودية اظهار التذلل و العبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل و الطاعة فعل المأمور ولوندبا و ترك المنهيات ولو كراهة فقضاء الدين والانفاق على الزوجة ونحو ذلك طاعة الله وليس بعبادة و تجوز الطاعة لغير الله في غير المعصية ولا تجوز العبادة لغير الله تعالى و القربة اخص من الطاعة لاعتبار معرفة المتقرب اليه فيها و العبادة اخص منهما هكذا في كليات ابى البقاء •]

التطوع عند اهل الشرع هو النفل كما يجيئ في فصل اللام من باب النون •

المطاوعة هي عند اهل العربية حصول الاثر عند تعلق الفعل المتعدي بمفعوله نحو جمعته فاجتمع فيكون فاجتمع مطاوعا اي موافقا لفاعل الفعل المتعدي وهو جمعت كذا قال السيد السند في حاشية ايساغوجي •

الاستطاعة هي تطلق على معنيين احدهما عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة و بالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب و الآلات فان قصد فعل الخير خلق الله قدرة فعل الخير و ان قصد فعل الشر خلق الله قدرة فعل الشر و اذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون متقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لامتناع بقاء الاعراض • و قيل هي قبل الفعل • وقيل ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبني على مقدمات صعبة البيان و ثانيهما سلامة الاسباب و الآلات و الجوارح كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وهي على هذا يجوز ان تكون قبل الفعل و صحة التكليف مبني على هذا • فان قيل الاستطاعة صفة المكلف و سلامة الاسباب ليست صفة له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسباب وآلات له و المكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركيبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة هكذا في شرح العقائد النسفية في بحث افعال العباد [و الاستطاعة الحقيقية وهي القدرة التامة التي يجب عندها صدور الفعل فهي لا تكون الا مقارنة للفعل • و الاستطاعة الصحيحة وهي ان يرتفع

الموانع من المرض و غيره كذا في الجرجاني] •

فصل الفاء * الطرفة بالضم و سكون الراء در لغت بمعني شكفت است و نزد بلغاء آنست كه خارق عادت و يا اخلاق معتاد را ذكر كند بر وجهي كه متضمن حسن و لطافت باشد و لفظ طرفه و عجب و آنچه بمعني اوست اوردن لازم است لفظا يا تقديرا مثاله • شعر • قبه ها آراسته ديوارها در جز و كل • مفرش از ديبا بساط از پرنيان آورده اند • نخل زابريشم كل از زربار از درو گهر • نوبهار طرفه در فصل خزان آورده اند • كذا في جامع الصنائع •

الطرف بالفتح و السكون في اللغة النهاية الطرفان التثنية و الاطراف الجمع و معنى الطرف الصباحي و الطرف المسائي يذكر في بيان عرض الوراب في فصل الضاد المعجمة من باب العين و الطرفان عند فقهاء الحنفية هما ابوحنيفة و محمد رحمهما الله تعالى سميا بذلك لان احدهما في طرف الاستاذ و الآخر في طرف التلميذ •

[**المطرف** و هو السجع الذي اختلفت فيه الفاصلتان في الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا فقوله وقارا و اطوارا مختلفان في الوزن كذا في الجرجاني و در مجمع الصنائع آورده كه سجع مطرف آنست كه در دو مصراع يا در دو قرينه الفاظ مقابل يكديگر باشند كه متفق باشند در حرف روي و مختلف باشند در وزن و تعداد حروف مثال آن در قرآن شريف آمده ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا و در فارسي • بيت • بكشب خلاص ده دلم از بار انتظار • روزى چو باد بر من آشفته كن گذار • اما تجنيس مطرف آنست كه كاتب يا شاعر دو لفظ بيارد از يك جنس كه در همه حروف موافق باشند مگر در حرف آخرين متباين باشند مثال از حديث الخيل المعقود بنواصيها الخير و مثال در پارسي • فرد • عدلت آفاق شسته از آفات • طبعت آزاده بود از آزار • و اگر حرف مختلف قريب المخرج باشد مطرف مضارع نامند و اگر بعيد المخرج بود مطرف لاحق گويند انتهى •]

الاطرافية هي فرقة من الخوارج العجاردة اتباع غالب و هم على مذهب الحمزية الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه من الشرع اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل و وافقوا اهل السنة في اصولهم و في نفي القدر اي اسناد الافعال الى قدرة العبد كذا في شرح المواقف •

الطواف بالفتح لغة الدوران حول الشيء و شرعا هو الدوران حول البيت الحرام و طواف الزيارة و يسمى ايضا طواف الفرض و طواف يوم النحر و طواف الركن و طواف الافاضة هو الدوران حول البيت في يوم من ايام النحر سبع مرات و طواف الصدر و يسمى ايضا طواف الوداع و طواف آخر العهد بالبيت هو طواف البيت عند ارادة الرجوع الى مكانه و هذا الطواف سنة و الاول اي طواف الزيارة

ركن من اركان الحج وطواف القدوم ويسمى ايضا طواف التحية وطواف اللقاء وطواف عهد بالبيت وطواف اول العهد هو طواف البيت عند دخول مكة كذا في جامع الرموز في كتاب الحج •

فصل القاف * الطبقة بالفتح وسكون الموحدة لغة القوم المتشابهون وفي اصطلاح المحدثين عبارة عن جماعة اشتركوا في السن ولقاء المشايخ والاخذ عنهم فاما ان يكون شيوخ هذا الراوي شيوخ ذلك او يماثل او يقارن شيوخ هذا شيوخ ذلك وبهما اكتفوا بالتشابه في الاخذ وقد يكون الشخص الواحد من طبقتين باعتبارين بان يكون الراوي من طبقة لمشابهته بتلك الطبقة من وجه ومن طبقة اخرى لمشابهته بها من وجه آخر كانس بن مالك فانه من حيث ثبوت صحبته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يُعدُّ من طبقة العشرة المبشرة لهم بالجنة مثلا ومن حيث صغر السن يُعدُّ في طبقة من بعدهم فمن نظر الى الصحابة باعتبار الصحبة جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان وغيره ومن نظر اليهم باعتبار قدر زائد كالسبق الى الاسلام وشهود المشاهد الفاضلة جعلهم طبقات والى ذلك مال صاحب الطبقات ابو عبد الله محمد بن سعد البغدادي وكذلك من جاء بعد الصحابة وهم التابعون من نظر اليهم باعتبار الاخذ من الصحابة فقط جعل الجميع طبقة واحدة كما صنع ابن حبان ايضا ومن نظر اليهم باعتبار اللقاء قسمهم كما فعل محمد بن سعد ولكلٍ وجه ومعرفة الطبقات من المهمات وفائدتها الامن من تداخل المشتبهين وامكان الاطلاع على تبيين التدليس والوقوف على حقيقة المراد من العنعنة كذا في شرح النخبة وشرحه • الطباق بالكسر عند اهل البديع من المحسنات المعنوية ويسمى ايضا بالمطابقة والتطبيق والتضاد والتكافؤ وهو الجمع بين المتضادين وليس المراد بالمتضادين الامرين الوجوديين المتواردين على محل واحد بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بل اعم من ذلك وهو ما يكون بينهما تقابل وتناف في الجملة وفي بعض الاحوال سواء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا وسواء كان تقابل التضاد او تقابل الايجاب والسلب او تقابل العدم والملكة او تقابل التضايف او ما يشبه شيئا من ذلك كذا في المطول [وقيل المطابقة ويسمى بالطباق ايضا وهي ان يجمع بين الشيئين المتوافقين وبين ضديهما ثم اذا شرطت المتوافقين بشرط وجب ان تشترط ضديهما بضد ذلك الشرط كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى الآية فالاعطاء والاتقاء والتصديق ضد البخل والاستغناء والتكذيب والمجموع الاول شرط لليسرى والمجموع الثاني شرط للعسرى كذا في الجرجاني] والتقييد بالمتضادين باعتبار الاخذ بالاقل لا للاحتراز عن الاكثر فانه جار فيما فوق المتضادين ايضا وانما قال في بعض الاحوال ليشتمل طباق السلب كما في قوله تعالى لكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون الآية فان بينهما وان لم يكن التقابل موجودا بناء على تعلق العلم بشيء وعدم العلم بشيء آخر الا ان التقابل بينهما في الحالة التي علّق كلواحد منهما بشيء واحد ونظر

الى مجرد مفهوميهما مع قطع النظر عما يتعلقانه كذا في بعض الحواشي • فالطباق ضربان طباق الايجاب سواء كان الجمع فيه بلفظين من نوع اسمين نحو و تحسبهم ايقاظا و هم رقود او فعلين نحو يحيي و يميت او حرفين نحو لها ماكسبت و عليها ما اكتسبت فان في اللام معنى الانتفاع و في على معنى التضرر او كان من نوعين و هذا ثلثة اقسام اسم مع فعل او حرف و فعل مع حرف لكن الموجود هو الاول فقط نحو او من كان ميتا فاحييناه فان الموت و الاحياء ممـــا يتقابلان في الجملـة و طباق السلب و هو ان يجمع بين فعلي مصدر واحد احدهما مثبت و الآخر منفي او احدهما امر و الآخر نهي نحو و لكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحيوٰة الدنيا و لا تخشو الناس و اخشوني • و من الطباق ماسماه البعض تدبيجا و قد مر و منه ما يخص باسم المقابلة كما يجيئ و يلحق بالطباق شيئان احدهمـا الجمع بين معنيين يتعلق احدهمـا بما يقابل الآخر نوع تعلق مثـل السببية و اللزوم نحو اشداء على الكفار رحماء بينهـم فان الرحمة و ان لم تكن مقابلة للشدة لكنها مسببة عن اللين الذي هو ضد الشدة و منه قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا لان ادخال النار يستلزم الاحراق المضاد للاغراق و ثانيهما ما يسمى ايهام التضاد كما مر كذا في المطول • قيل لاوجه لالحاق النوع الاول بالطباق لانه داخل في تعريفه لان منا في اللازم مناف للملزوم فبين المذكورين تناف في الجملة فيكون طباقا لا ملحقا به انتهى • و يؤيد هذا جعله صاحب الاتقان من الطباق و تسميته بالطباق الخفي قال المطابقة و يسمى الطباق الجمع بين متضادين في الجملة و هو قسمان حقيقي و مجازي و الثاني يسمى التكافو و كل منهما اما لفظي او معنوي و اما طباق ايجاب او سلب فمن امثلة ذلك فليضحكوا قليلا و ليبكوا كثيرا و انه هو اضحك و ابكى و تحسبهم ايقاظا و هم رقود و من امثلة المجازي او من كان ميتا فاحييناه اي ضالا فهديناه و من امثلة طباق السلب تعلم ما في نفسي و لا اعلم ما في نفسك و من امثلة المعنوي ان انتم الا تكذبون قالوا ربنا يعلم انّا اليكم لمرسلون معناه ربنا يعلم انا لصادقون و جعل لكم الارض فراشا و السماء بناء • قال ابو علي الفارسي لما كان البناء رفعا للمبني قوبل بالفراش الذي هو على خلاف البناء و منه نوع يسمى الطباق الخفي كقوله تعالى مما خطياتهم اغرقوا فادخلوا نارا لان الغرق من صفات الماء فكانه جمع بين الماء و النار • قال ابن المعتز من املح الطبـاق و اخفاه قوله تعالى و لكم في القصاص حيوٰة لان معنى القصاص القتل فصار القتل سبب الحيوٰة و منه نوع يسمى ترصيع الكلام و منه نوع يسمى المقابلة انتهى ما في الاتقان •

المطابقة هي عند المتكلمين الاتحاد في الاطراف كطاسين فانه عند انكباب احدهما على الآخر تطابقت اطرافهما كذا في شرح الطوالع و شرح المواقف في بحث الوحدة • و عند اهل البديع هي الطباق كما عرفت و يطلق على المشاكلة ايضا • و عند المنطقيين يستعمل بمعنى الصدق فانهم يقولون

الكلي مطابق للجزئي بمعنى انه صادق عليه فالصادق عندهم هو المطابق بالكسر و قد يستعمل اهل البيان المطابقة بمعنى صدق المطابق بالفتح على المطابق بالكسر ولذا قيل في المختصر شرح التلخيص مطابقة الكلام للمقتضى صدقه عليه على عكس ما يقال ان الكلي مطابق للجزئي هكذا ذكر الچلبي في حاشية المطول في تعريف علم المعاني •

المطابق بالكسر عند الصرفيين هو مضاعف الرباعي كما في الضريري •

التطبيق كالتصريف عند اهل البديع هو الطباق كما مر وعند اهل النظر عبارة عن ايراد الدليل على وجه المدعى و هو مرادف التقريب كما يجيئ ويطلق ايضا على برهان التطبيق كما سبق •

الطريق في اللغة بمعني راه وعند الفقهاء هو قسمان الطريق العام ويسمى بالنافذ و بطريق العام ايضا و الطريق الخاص و يسمى بالطريق الغير النافذ وطريق الخاص ايضا و قد سبق في لفظ السكة في فصل الكاف من باب السين • و عند اهل القراءة قسم من احوال الاسناد و قد سبق • و عند الشعراء هو الطرز و قد سبق في فصل الزاء المعجمة • و عند المتكلمين و الاصوليين هو الذي يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب فان كان المطلوب تصورا سمي طريقه معرفا و ان كان تصديقا سمي طريقه دليلا و انما اعتبر امكان التوصل لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان النظر الفاسد لا يستلزم المطلوب فلا يمكن ان يتوصل اليه به اذ ليس في نفسه وسيلة له و قد سبق توضيح التعريف في لفظ الدليل في فصل اللام من باب الدال [و عند اهل الحقيقة عبارة عن مراسم الله تعالى و احكامه التكليفية المشروعة التي لا رخصة فيها فان تتبع الرخص سبب لتنفيس الطبيعة المقتضية للوقفة و الفترة في الطريق هكذا في الجرجاني] و عند اهل الرمل اسم شكل فيه النقاط نقط هكذا ⁝

الطريقة هي اصطلاح الصوفية طريق موصل الى الله تعالى كما ان الشريعة طريق موصل الى الجنة وهي اخص من الشريعة لاشتمالها على احكام الشريعة من الاعمال الصالحة البدنية و الانتهاء عن المحارم و المكاره العامة و على احكام خاصة من الاعمال القلبية و الانتهاء عما سوى الله تعالى كله كذا في شرح القصيدة الفارضية [والحاصل انها سيرة مختصة بالسالكين الى الله تعالى مشتملة على الاعمال و الرياضات و الخصائل المخصوصة بها و على الاحكام الشريعة كلتيهما فهي اخص من الشريعة لاشتمالها عليهما كذا في الاصطلاحات] • و در لطائف اللغات ميگويد طريقت در اصطلاح صوفيه عبارت است از سيرت مصطفوي كه مختص است بسالكان الى الله وبالله وفي الله از قطع منازل و ترقي در مقامات • و در مجمع السلوك ميفرمايد شريعت نگاهداشتن معاملات است وطريقت تزكيهٔ باطن است از خصائل ذميمه و كدورات بشريه بدانكه مجموعهٔ آدمي سه چيز است نفس و دل و روح پس شريعت راه نفس است و طريقت

راه دل و حقيقت راه روح و قال بعضهم الحقيقة هو التوحيد و الشريعة الشرائع و الحقيقة لا ترفع بالموت و الشريعة ترفع بالموت • وفي رسالة القشيري الشريعة التزام العبودية و الحقيقة مشاهدة الربوبية و كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبولة و كل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصولة اذ الحقيقة لا تحصل الا بالشريعة پس چون دانستي كه الشريعة اقوالي و الطريقة افعالي و الحقيقة احوالي بايد كه سالك از علم شريعت آنچه مالابد است بياموزد و از علم طريقت جمله بجا آرد تا بنور حقيقت رسد و هركه ميكند آنچه پيغامبر عليه السلام فرموده است وي از اهل شريعت است و هركه ميكند آنچه پيغامبر عليه السلام كرده است وي از اهل طريقت است و هركه بيند آنچه پيغامبر عليه السلام ديده است وي از اهل حقيقت است • بيت • طريقت بى شريعت راست نايد • حقيقت بى طريقت كي كشايد • شريعت در نماز و روزه بودن • طريقت در جهاد اندر فزودن • حقيقت روي در دلدار كردن • نظر اندر جمال يار كردن • انتهى ما في مجمع السلوك •

طريقة الشمس هي دائرة البروج كما مرت في فصل الراء من باب الدال •

الطريقة المتحرفة عند اهل الهيئة عبارة عن المواضع التي هي من الارض تحت المدارات الجنوبية بين هبوطي النيرين اي فيما بين الدرجة التاسعة عشر من الميزان التي فيها هبوط الشمس وبين الدرجة الثالثة من العقرب التي فيها هبوط القمر وتلك المواضع من الارض هي الواقعة بين الدائرتين الحادثتين على سطح الارض من دوران الخطين الخارجين من مركز العالم على محيطي مداري الهبوطين و هي غير مسكونة سميت بها كانها لعدم قبولها العمارة متحرفة وسموا ما بين الهبوطين من الفلك ايضا بهذا الاسم و نقل عن بعضهم ان الطريقة المتحرفة هي المواضع التي تحت مدار حضيض الشمس او ما يقرب منه و هي تتبدل بسبب انتقال الحضيض و على هذا يجوز ان يكون تسمية المواضع التي تحت مدارات ما بين الهبوطين بالطريقة المتحرفة قبل زمان بطليموس اذا كان الحضيض في القديم هناك كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في بيان هيئة الارض في الفصل الاول • در كفايت التعاليم ميگويد كه نيرين درين درجات ضعيف باشند خاصةً قمر بمنزلهٔ آنكس كه بر راه سوزان رود و بعضى گفته اند كه هر كوكبى را طريقهٔ متحرفه است چنانكه شمس را دلو و ميزان و قمر را عقرب و ميزان و زحل را اسد و سنبله و مشترى را ثور و سنبله و مريخ را ثور و ميزان و زهره را عقرب و جدي و عطارد را جدي و حوت انتهى و مقابل اين كه مابين شرف آفتاب و شرف ماه باشد آنرا نيره خوانند كما في توضيح التقويم •

الطلاق بالفتح هو اسم من التطليق بمعنى الارسال • و عند الفقهاء ازالة النكاح بلفظ مخصوص و هذا لا يشتمل الطلاق الرجعي لانه ليس مزيلا للنكاح فالاحسن ان يقال هو ازالة النكاح او نقصان حله بلفظ مخصوص و احترز بالقيد الاخير عن الفسخ بخيار العتق و خيار بلوغ الصغيرة وكذا ردة المرأة فان كان

BIBLIOTHECA INDICA;
A COLLECTION OF ORIENTAL WORKS,

PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE

Hon. Court of Directors of the East India Company,

AND THE SUPERINTENDENCE OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

WORKS PUBLISHED.

1. Futooh-al-Shám, being an Account of the Moslim Conquests in Syria by Abú Ismá'ail. Edited by Ensign Lees. Complete, in four Fasciculi. Being Nos. 56, 62, 84 and 85.

2. Risálah Shamsyyah, a Treatise on Logic in Arabic, with an English translation, by Dr. A. Sprenger. No. 76.

3. Soyúty's Itqán, on the exegetic-Sciences of the Qorân. Edited by Mawlawees Sadeed-ood-deen Khán and Basheer-ood-deen, with an analysis by Dr. A. Sprenger. Complete in ten Fasciculi, being Nos. 44, 49, 57, 68, 70, 74, 77, 81, 99 and 104.

4. Tu'sy's list of Shiyah Books and 'Alam-ul-Hodá's Notes on Shiyah Biography. Edited by Dr. A Sprenger and Mawlawy Abdal Haqq. Published in four Fasciculi, being Nos. 60, 71, 91 and 107.

WORKS IN PROGRESS.*

1. Two works on Arabic Bibliography. Edited by Dr. A. Sprenger. No. 21.

2. Khirad'námah Iskandary by Nitzamy. Edited by Dr. A. Sprenger and Aga Moh'ammad Shustary. Published Fasciculus 1, No. 43.

3. A Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musulmans. Edited by Mawlawees Mohammad Wajyh, 'Abdal Haqq and Gholám Qádir, and Dr. Sprenger. Published eleven Fasciculi, being Nos. 58, 65, 82, 88, 95, 100, 108, 109, 118 129 and 132.

4. A Biographical Dictionary of Persons who knew Moh'ammad, by Ibn Hajar. Edited by ditto. Published eleven Fasciculi, being Nos. 61, 69, 75, 83, 86, 93, 101, 106, 111, 123 and 128.

5. The Maghází of Wáqidí. Edited by A. Von Kremer. Published four Fasciculi, being Nos. 110, 112, 113 and 121.

6. The Conquest of Syria commonly ascribed to Wáqidy, edited with notes by Wm. Lees. Vol. I. Complete in 4 Fasciculi, being Nos. 59, 66, 96 and 98. Vol. II. Nos. 102 and 103.

---

* For a list of the Sanskrita works in progress, See No. 126.

BIBLIOTHECA INDICA;

A

COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

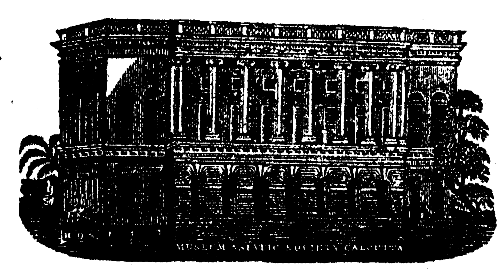
PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE

Hon. Court of Directors of the East India Company,

AND THE SUPERINTENDENCE OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

No. 132.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

EDITED BY

MAWLAWY MO*H*AMMAD WAJYH,

PROFESSOR OF LAW,

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLÂM KÂDIR

AND

DR. A. SPRENGER.

FASCICULUS XI.

F. CARBERY, BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS.

1855.

PRICE 1 RUPEE 4 ANNAS IN INDIA, AND 3s. 4d. IN LONDON.